# Allgemeine

mit Bezugnah

uf die realen Lebensv

Von

Joseph W. Nahlo

Dritte Auflag











# ALLGEMEINE ETHIK

MIT BEZUGNAHME
AUF DIE REALEN LEBENSVERHÄLTNISSE

PRAGMATISCH BEARBEITET

VON

JOSEPH W. NAHLOWSKY

DRITTE AUFLAGE



LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1903

Um ihre eigene Achse kreist die Erde; aber zugleich auch um einen anderen Mittelpunkt bewegt sie sich, um die Sonne. So auch bewegt das irdische Leben des Menschen sich um die Zwecke der eigenen Ichheit; aber aufser der Ichheit steht die Sonne der Idee der Zweckmäfsigkeit, des Guten.

*Lazarus.*

Druck von Fr. Richter in Leipzig.

# Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Daß es ernstlich besser werden möge, daß das nachfolgende Geschlecht größer und glücklicher sei als wir, dies Gefühl durchdringt immer lebhafter unsre Zeit. Immer lauter, immer dringender ertönt der Ruf nach Reformation, nach bessernder Umgestaltung unserer gesellschaftlichen Zustände.

Soll aber der beabsichtigte Neubau nicht in der Luft schweben, soll er auf soliden, dauernden Grundlagen ruhen, so muß man sich vorerst darüber klar werden, wo denn jenes Bessere zu suchen ist.

Das sichere Finden und schließliche Heben dieses im Schoße der Zukunft ruhenden Schatzes ist – das wolle man ja nicht übersehen — notwendig an zwei bedeutsame, untereinander eng zusammenhängende Bedingungen geknüpft:

Fürs erste muß in der öffentlichen Meinung sich allenthalben der ewig wahre Satz *Platons* einbürgern: daß die festeste Stütze des Staates und die eigentliche Quelle seiner Glückseligkeit vor allem in der Tugend seiner Bürger zu suchen sei.

Man muß ganz und gar von dem Gedanken durchdrungen sein, daß es in unserem äußeren, staatlichen Leben nicht besser werden kann, wenn unser gesamtes Innenleben nicht eine durchgreifende Klärung und Läuterung erfährt. Die äußere, bürgerliche Freiheit kann sich nur da eine dauernde Wohnstätte gründen, wo bereits die innere, moralische Freiheit eingezogen ist und Maß und Idee die Willkür beherrschen.

Die zweite Grundbedingung der Verbesserung aller sozialen Verhältnisse besteht darin, daß man sich allenthalben vollkommen klar mache: worin die wahre Lebensaufgabe sowohl des Individuums als der Gesellschaft zu suchen ist, welche sittlichen Ziele der Staat zu verfolgen hat, aus welchen gesellschaftlichen Systemen er sich zusammensetzt und wie diese letzteren ineinander eingreifen.

Um aber diese Ziele und Aufgaben nach ihrer ganzen Bedeutung würdigen zu können, muß man vorerst die eigentlichen Prinzipien der Moral festgestellt haben, muß das Wesen des Sittlichen nach seinen einzelnen Elementen näher erforscht sein, und muß man hierin den Kanon und Maßstab gefunden haben, nach dem sich aller moralische Wert oder Unwert und mithin auch die Rangordnung sämtlicher Lebensgüter schätzen läßt.

Auch die sittlichen Zwecke und Güter haben ihre Rangordnung und

wer diese mißkennt, der wird in seiner Befangenheit, zumal wenn sich dieser noch leidenschaftliche Erregtheit beigesellt, da Unheil stiften, wo er Wohl zu gründen wähnte. Wie viele Verirrungen im Leben der einzelnen wie der Völker stammen aus einer Unklarheit über die sittliche Aufgabe des Individuums wie der Gemeinschaft und aus einer verkehrten Schätzung der verschiedenen Lebensgüter her! — —

Jede politische oder soziale Frage hat immer ihren ethischen Hintergrund und kann nur aus ethischen Gesichtspunkten gehörig gewürdigt und zu allseitiger Befriedigung gelöst werden.

Das zeigt sich z. B. recht augenfällig bei der vorzugsweise als sozial bezeichneten Arbeiterfrage. Diese Frage ist zunächst eine gesellschaftliche, weiter eine pädagogische und zuletzt und nach ihrem innersten Kerne betrachtet, eine ethische, weil ja aller Unterricht, alle Erziehung sich einem ethischen Systeme (dem Kultursysteme) organisch einordnet. Dem Arbeiterstande ist materiell, rechtlich, politisch nur dann gründlich zu helfen, wenn man denselben intellektuell zu vervollkommnen und moralisch zu heben sucht. Wo es daran fehlt, da kann weder die Gesetzgebung, noch die Verwaltungstätigkeit das Übel von Grund aus heilen.

Zu den früheren allgemeinen Motiven, warum zumal unserer Zeit die Klarheit des sittlichen Urteils dringend not tue, kommt nun noch ein spezielles hinzu, das aus der eigentümlichen Beschaffenheit des modernen Staates entlehnt ist. Es besteht dies darin, daß die sittliche Verantwortung des Bürgers im Verfassungsstaate eine weit größere ist als in dem absolut, mit unbeschränkter Herrschergewalt regierten Staate. In dem letzteren repräsentiert die Regierung gewissermaßen wie die physische, so auch die moralische Vorsehung des Volkes, und dieses ist gewohnt, ihr den weitaus größten Teil der allgemeinen Wohlfahrt auf dem einen und andren Gebiete als Verdienst anzurechnen, ihr aber auch die Verantwortung für jeglichen Mißerfolg aufzubürden. Wesentlich anders ist es dagegen im Verfassungsstaate, der immer einen gewissen Grad von Selbstbestimmung mit sich bringt. Da überträgt sich die Verantwortung zu nicht geringem Teile auf die Schultern des Volkes selber.

Selbstverständlich sind hier in erster Reihe die Träger des Volkswillens und Volksvertrauens, die vom Volke erwählten Mitglieder der Landtage u. s. w., diejenigen, welche nicht bloß für die materielle, sondern auch für die moralische Wohlfahrt des Ganzen verantwortlich bleiben, verantwortlich ebenso der Regierung als dem Volke gegenüber.

Sie, die sozusagen die praktische Vernunft, das Gewissen der

Gesamtheit darstellen, sie, denen in den wichtigsten Angelegenheiten des gesellschaftlichen Lebens eine Initiative zusteht, sollten ebenso wie die Ratgeber der Krone (wie dies schon ***Platon*** für die Staatslenker gefordert hat) vor allem durchdrungen sein von dem Urbilde des Guten, ganz und gar eingeweiht in die sittliche Aufgabe des Staates und dabei mit einem hellen Blick und organisatorischen Takt ausgestattet, der sie befähigt, dem bleibenden Zwecke die wandelbaren Mittel und Formen zutreffend anzupassen; kurz, sie sollten ebensosehr praktische Philosophen als erfahrene Geschäftsmänner sein.

Dementsprechend sollte niemand Mitglied einer politischen Vertretung werden, der sich nicht wenigstens in den allgemeinsten Grundzügen über die innere Gliederung des gesellschaftlichen Organismus und die ethischen Ziele des Staates klar geworden ist. Eine weitere Konsequenz ist dann die, daß streng genommen nur die Intelligenz des Landes zu einer derartigen Vertretung berufen und mithin die allzugroße Erweiterung des aktiven und passiven Wahlrechts der Staatsidee keineswegs zuträglich ist.

Aber nicht allein für die Volksvertreter, auch für jeden intelligenten Bürger des modernen Staates ist eine tiefere Einsicht in die sittlichen Ziele der Gemeinschaft vonnöten, oder doch höchst ersprießlich; denn wie soll er ohne sie die Tätigkeit seiner erwählten Vertreter kontrollieren und nach Gebühr würdigen?

In Anbetracht dessen hat denn auch die praktische Philosophie, den Anforderungen der Neuzeit entsprechend, eine erweiterte Form angenommen. Sie beschränkt sich nicht mehr wie die ältere Sittenlehre lediglich auf das Ethos des Individuums, sondern zieht auch das Ethos der Gesellschaft mit herein in den Kreis ihrer Untersuchungen. Die Bahn hat hierin zuerst ***Joh. Friedrich Herbart*** gebrochen.

Darauf gestützt, geht der Verfasser von der Voraussetzung aus, daß die praktische Philosophie, wenn sie ihren Namen völlig rechtfertigen soll, vor allem berufen ist, einen inneren Vereinigungspunkt für eine Reihe sonst voneinander getrennter Disziplinen, als: Naturrecht, Rechts- und Kulturgeschichte, Nationalökonomie, rationelle Politik u. s. w., zu bilden und demjenigen Studierenden oder sich um die Philosophie näher interessierenden Praktiker, der nicht in der Lage ist, sich speziell und berufsmäßig in die einzelnen Zweige der Rechts- und Staatswissenschaften zu vertiefen, wenigstens wie aus der Vogelperspektive ein Gesamtbild des Ineinandergreifens der mancherlei gesellschaftlichen Funktionen vorzuführen . . . .

Darum wurde denn auch die pragmatische Behandlungsweise

gewählt. Sie nennt sich so, weil es dem Verfasser als Ziel und leitender Gedanke vorschwebte, allenthalben Spekulation und Erfahrung, Idee und Wirklichkeit, so enge als nur tunlich miteinander zu verbinden; den sittlichen Elementen in den wesentlichsten Grundverhältnissen des konkreten Lebens des einzelnen wie der Gesamtheit überall nachzugehen; die Beziehungen und Verbindungsfäden zwischen den einzelnen Lebenskreisen, wie nicht minder zwischen den sie bestimmenden Ideen aufzudecken, und zugleich auch mit in Anschlag zu bringen, welchen hemmenden oder fördernden Einfluß äußere Umstände und veränderliche Verhältnisse auf die mehr oder minder vollendete Ausprägung der sittlichen Musterbilder auszuüben vermögen.

Eben jene pragmatische Richtung und zugleich die Würdigung des Umstandes, daß die Ethik, obgleich sie ideale Ziele verfolgt, doch auch stets mit gegebenen Verhältnissen rechnen muß, ließen es angezeigt erscheinen, innerhalb der ethischen Erörterung zugleich der psychologischen Analyse an der und jener Stelle einen erweiterten Spielraum zu eröffnen.

Graz, in den letzten Augusttagen 1870.

---

## Vorwort zur zweiten Auflage.

Die höhere Aufgabe der Menschheit ist es, nicht für heute oder morgen, nicht für flüchtigen Gewinn oder eitlen Genuß sich zu mühen, sondern für die Zukunft zu säen und zu pflanzen und vor allem im Herzen des heranwachsenden Geschlechts den Idealen des Schönen, Wahren, Guten eine bleibende Stätte zu bereiten.

Dieses hohe Ziel zu erreichen, müssen Wissenschaft und Erziehungskunst zusammenwirken. Die erstere hat vor allem Klarheit über die höheren, sittlichen Aufgaben des einzelnen, wie der Gesellschaft zu verbreiten, der letzteren fällt die nicht minder wichtige und segensreiche Mission anheim, an der Hand richtiger psychologischer Prinzipien Herz und Willen der Jugend den ethischen Idealen dienstbar zu machen.

Die Klarheit betreffs aller ethischen Fragen kann nur erzielt werden, durch Zurückführung selbst der verwickeltsten Formen des sittlichen Lebens auf die letzten Elemente derselben, nämlich auf die einfachen oder Grundverhältnisse zweier Willen und durch Entwicklung der aus ihnen folgenden Musterbegriffe. An den letzteren, die wir praktische oder ethische Ideen nennen, hat man vollkommen verläßliche (weil auf an sich gewisse Werturteile begründete) Orien-

tierungspunkte gewonnen, denen gegenübergehalten man das ganze sittliche Leben der Menschheit, jede einzelne Gesinnung, jede Tat, jede gesellschaftliche Institution nach ihrer Würdigkeit oder Unwürdigkeit und nach ihrer größeren oder geringeren Bedeutung für das wahre Lebensziel des einzelnen wie der Gesellschaft richtig zu beurteilen im stande ist. Diese festen Orientierungspunkte als der erste gefunden und zugleich dieselben sittlichen Normen, welche das Leben des Individuums regulieren, in wahrhaft genialer Weise auch auf die Gesellschaft übertragen und damit der Ethik ein neues Gebiet gewonnen zu haben gegenüber der „Moralphilosophie" der früheren Schulen, die sich nur auf das Ethos des einzelnen beschränkte, ist die unsterbliche Tat *Herbarts*.

Die von ihm gefundenen praktischen Ideen sind gewissermaßen das Ei des *Columbus* in der Geschichte der Ethik. Einmal gefunden, müssen sie jedem Unbefangenen einleuchten, so daß man sich füglich wundern mag, daß sie nicht längst vor ihm aufgefunden worden sind, zumal sie bereits in den sogenannten Kardinaltugenden *Platons* sich andeutungsweise vorfinden, mehr oder minder kennbar auch in *Ciceros „de officiis"* anklingen und, wenn auch minder scharf umrissen, bald die eine, bald die andre, vereinzelt sich in den späteren Moralsystemen wiederfinden. Erst jenem „scharf durchschneidenden" Denker, wie ihn einmal *Jean Paul* nennt, aber blieb es vorbehalten, die unter dem Schutt von Jahrhunderten begrabenen Perlen der Sokratik zu Tage fördern und in voller Klarheit und Präzision hinzustellen.

Im Grunde genommen haben sich diese Ideen immer und überall, lange vor ihrer wissenschaftlichen Begründung, sozusagen nur in divinatorischer Weise, als Richtschnur der vernünftigen Lebensführung bezeugt, sobald nur nicht Stumpfsinn, Roheit und Unverstand ihnen den Zugang in die Gemüter verschloß oder blinde Leidenschaft ihr Wirken vereitelte.

Die Stimme dieser Verkünderinnen der Majestät des Sittengesetzes tönt uns vernehmbar schon aus den griechischen Tragikern entgegen, wie dies hier und da angeführte Citate bekunden. — In eigentümlich wohltuender und anheimelnder Weise muß aber der Ethiker sich durch derartige naive Äußerungen angemutet fühlen, wie sie Kapitän *Mariner* aus dem Munde von Tonga-Insulanern vernommen, die da sagten: „Nach einer guten Tat haben wir ein schönes, herrliches Gefühl, deshalb handeln wir gut."[1] — Wie schön kommt hier bei jenen einfachen

[1] Siehe *Th. Waitz* „Anthropologie der Naturvölker", fortgesetzt von *Gerland*, Band IV S. 116, ein Werk, das für den Psychologen und Ethiker so manches schätzbare Material enthält.

Naturkindern das Wohlgefühl der sittlichen Selbstbilligung und mit ihm die Klarheit des ethischen Urteiles zum Ausdruck.

So dürfen wir denn füglich bei allem Wechsel der Völkerschicksale, in allem Wandel der äußeren Lebensbedingungen, Verfassungen, Sitten und Gebräuche, als das ewig Bleibende gewisse, immer und überall dem Wesen nach gleiche ethische Normen bezeichnen, wenngleich ihre Verkörperungen je nach Zeit und Ort ihr eigentümliches Sondergepräge annehmen und mitunter ihr Bild getrübt und verzerrt wiederspiegeln.

Mit der Aufzeigung und Erläuterung jener unwandelbaren Musterbilder als der festen Orientierungspunkte, an deren Hand auch die kompliziertesten Probleme der Ethik und die verwickeltesten praktischen Kollisionen, sobald ihr volles Verständnis gewonnen ist, sich erledigen lassen, ist allerdings der Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Ethik Genüge getan; dieselben derart zu verwerten, daß sie im Gemüte Leben und Triebkraft gewinnen, bleibt der Selbstbildung des einzelnen und der Erziehungskunst überlassen.

Aber auch die Wissenschaft kann noch mehr tun; sie kann zur Belebung und Befruchtung der ethischen Ideen wesentlich beitragen, indem sie deren über das gesamte praktische Leben sich erstreckende Wirksamkeit nachweist, von der Höhe des Ideals in das wirkliche Leben herabsteigt, ihre lichten Spuren allenthalben im Rechtsleben, in der Organisation von Lohn und Strafe, innerhalb der Gütergewinnung und Wirtschaft, wie in den verschiedenen Kulturmaßnahmen verfolgt und schließlich darlegt, wie nur durch Verwirklichung dieser Musterbilder die Gesellschaft den Höhepunkt ihrer Vollendung, Beseelung und Beseligung zu erklimmen vermag.

Graz, im Herbst 1884. J. W. Nahlowsky.

---

## Vorwort zur dritten Auflage.

Die Verlagsbuchhandlung hat sich entschlossen, der von den verschiedensten Seiten an sie ergangenen Aufforderung, eine dritte Auflage der „Ethik“ zu veranstalten, Folge zu leisten, nachdem ihr, auf geschehene Anfrage hin, auch Herr Professor Dr. *Wilhelm Rein* in Jena empfohlen hat, dies nicht zu unterlassen.

Die neue Auflage ist nur halb so teuer wie die vorhergehende, um ihre Verbreitung in weitesten Kreisen zu erleichtern.

Herr *O. Flügel* hatte die Güte, die Drucklegung der neuen Auflage vorzubereiten.

Leipzig, im September 1903.

# Inhalt.

## Einleitung.

## J. W. NAHLOWSKY

wurde am 18. März 1812 in Prag geboren. Im Jahre 1831 trat er in das Priesterseminar daselbst ein, um sich dem Wunsche seiner Familie gemäß dem geistlichen Stande zu widmen. Nach zwei Jahren verließ er das Seminar wieder, um in den Jahren 1833 – 1837 Rechts- und Staatswissenschaften zu studieren. Aber auch in diesem Studium fand er nicht die ersehnte Befriedigung: die Jahre 1837 – 1845 widmet er fast ausschließlich der Beschäftigung mit Philosophie, deren Lehrstuhl in Prag damals *Fr. Exner* innehatte. Nachdem er von 1845 – 1848 als Lehramts-Adjunkt der theoretischen und praktischen Philosophie an der Prager Universität gewirkt hatte, wurde er zum Supplenten *Fr. Exners* ernannt. Vorübergehend bekleidete er sodann die Stelle eines Professors der Philosophie am Lyceum zu Przemysl und wurde darauf Direktor des Obergymnasiums zu Czernowitz.

Im Jahre 1852 wurde *Nahlowsky* zum ordentlichen Professor der Philosophie an der Universität Olmütz ernannt. Nach der im Jahre 1855 erfolgten Aufhebung dieser Universität wurde er in gleicher Eigenschaft an die Pester Universität versetzt, wo er bis zum Erlaß des Oktoberdiploms von 1860 verblieb. Die folgenden Jahre brachte *Nahlowsky* in ländlicher Stille in Böhmen zu. In dieser Zeit entstand „Das Gefühlsleben“. Aus dieser Zurückgezogenheit wurde er im Jahre 1862 als ordentlicher Professor der Philosophie an die Universität Graz berufen. Hier wirkte er bis zum Jahre 1878, wo ihn seine leidende Gesundheit nötigte, sich in den Ruhestand versetzen zu lassen. In Graz, wo *Nahlowsky* auch nach seiner Pensionierung verblieb, endete ein sanfter Tod seine langen Leiden am 15. Januar 1885 im 73. Lebensjahre.

---

# EINLEITUNG.

## § 1. Das Philosophieren und die Philosophie.

Wenn es überhaupt der natürliche Gang der Untersuchung mit sich bringt, vor dem näheren Eingehen auf die Teile eines Ganzen erst dieses selbst ins Auge zu fassen, so erscheint es auch hier angezeigt, vor der näheren Erörterung der praktischen Philosophie, welche die Ethik mit einschließt, erst anzudeuten, was man unter Philosophie im allgemeinen zu verstehen, und wie man ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften aufzufassen hat. Eine derartige vorläufige Auseinandersetzung ist um so dringender geboten, als der Begriff der Philosophie innerhalb der verschiedenen Schulen eine verschiedene Deutung erfährt, und zugleich die Stellung der praktischen Philosophie gegenüber der theoretischen nach Maßgabe dieser Grundbestimmung notwendigerweise anders ausfallen muß.

Die einfachste und natürlichste Darlegung des Begriffs der Philosophie wird offenbar auf dem Wege zu erzielen sein, daß man denselben erst allmählich aus seinen Elementen entstehen läßt. Dabei dürfte es sich empfehlen, zunächst von jener geistigen Tätigkeit auszugehen, durch welche die Philosophie zu stande kommt, mithin vorerst den Begriff des Philosophierens zu erläutern. — Dieses darf man, im Unterschiede vom bloßen Wahrnehmen, Beobachten, Sammeln, Ordnen, Vergleichen, füglich als eine denkende Betrachtung, als ein inneres Verarbeiten des empirischen Stoffs bezeichnen. Es setzt wohl immer das Anknüpfen an ein Gegebenes voraus, bleibt aber bei diesem nicht stehen, sondern wirft sich betreffs dieses Gegebenen verschiedene Fragen auf, die nicht von außen, durch die Sinne, sondern lediglich von innen her, und zwar erst infolge einer genauen Verknüpfung des Tatsächlichen und durch fortgesetzte Schlußfolgerungen zu beantworten sind. Wer über die nächsten Sorgen und Bedürfnisse des Tags hinaus bereits über einen Gegenstand eingehend und ernstlich nachgedacht hat und mehr zu denken, tiefer einzudringen,

diesen Gegenstand nach seiner inneren Wesenheit und in seinen Beziehungen zu anderen Objekten zu erfassen den unwiderstehlichen Trieb in sich fühlt, hat schon zu philosophieren begonnen. Sein Suchen nach begrifflicher Erkenntnis, Wahrheit, Einsicht, und zwar um ihrer selbst willen, abgesehen von dem etwaigen Gebrauche und Nutzen, den man aus einer derartigen Einsicht ziehen könnte, bezeichnet schon den Anfang des philosophischen Lebens.

Wo sich der echte philosophische Geist vorfindet, da wird er sich schon früh verraten in dem kritischen Streben, nicht bei dem bloßen Schein stehen zu bleiben, sondern allenthalben das Gewisse vom Ungewissen zu scheiden, nicht minder in dem Drange, nach den inneren Gründen des Wahrgenommenen oder Überkommenen zu fragen, zwischen dem über irgend einen Gegenstand von verschiedenen Seiten aus Ermittelten mancherlei Vergleiche zu ziehen; vorzugsweise wird er sich aber endlich kennbar machen in dem unausgesetzten Suchen nach immer höheren und höheren Gesichtspunkten (Allgemeinbegriffen, Kategorieen), darin sich das bisher zerstreute und vereinzelte Wissen sammeln, durchdringen und zu einem möglichst einheitlichen Ganzen abrunden möge.

Sonach wird man nicht jedes erste beste Sinnen und Suchen, nicht jedes, ob auch noch so sehr angestrengte Nachdenken schon als „Philosophieren" bezeichnen dürfen, sondern nur jenes, das gewisse Bedingungen erfüllt. Zunächst ist es von selber einleuchtend, daß man nur jenes Nachdenken mit dem Prädikate des Philosophierens wird auszeichnen können, welches auf genauere, schärfere Begriffsbestimmungen hinarbeitet, als dies im gemeinen Leben der Fall ist; welches ferner nicht zusammenhanglos ist, sondern methodisch von Gedankenglied zu Gedankenglied fortschreitet; und das endlich sich nicht begnügt mit der Auffindung der naheliegenden Gründe der Erscheinungen, sondern in den inneren Zusammenhang der Dinge einzudringen und, wo möglich, die letzten Gründe dessen, was ist und geschieht oder sein und geschehen soll, zu erforschen sucht.

Als das Werk einer derartigen ernsten Gedankenarbeit, fortgesetzt seit einer langen Reihe von Jahrhunderten von den edelsten und scharfsinnigsten Geistern, steht nun die Philosophie vor uns da. Es wird nach den vorhergegangenen Erörterungen nicht schwer sein, sobald einmal die Tätigkeit, welcher sie entspringt, in den allgemeinsten Umrissen angedeutet ist, sie selber in ihrer Eigenheit kennbar zu machen. Zunächst muß, wie bei allem Definieren, der nächst höhere Gattungsbegriff hervorgehoben werden, das ist hier der Begriff der Wissen-

schaft, d. h. der Begriff einer innerlich wohl gegliederten und zu einem organischen Ganzen verbundenen Masse von Erkenntnissen. — Mit der bloßen Angabe jedoch, die Philosophie sei eine „Wissenschaft“, ist noch wenig gedient, denn damit steht sie da als eine unter vielen, und es regt sich sofort die weitere Frage: „Was für eine Wissenschaft?“ – Zu diesem Behufe ist es erforderlich, näher darauf einzugehen, wo denn die spezifischen Unterschiede zu suchen seien, wodurch die einzelnen Wissenschaften sich untereinander kennzeichnen, und worin gegenüber allen anderen der eigentümliche Charakter der Philosophie besteht.

Den sichersten Anhaltspunkt für diese Erörterung kann der Gedanke darbieten, daß offenbar der Unterschied zwischen den einzelnen Wissenschaften nur in zwei Punkten begründet sein kann, entweder im Stoff, oder in der Form.

Schon die bloße Verschiedenheit des Stoffes (bei sonstiger nahezu gleicher formellen Behandlung) reicht mitunter hin, zwei oder mehrere Wissenschaften als voneinander gesonderte Erkenntnisganze scharf genug hervortreten zu lassen. So verhält es sich z. B. mit den einzelnen Zweigen der beschreibenden Naturwissenschaft. Zoologie, Botanik, Mineralogie befolgen alle drei im allgemeinen so ziemlich dieselbe Methode bei Auffindung, Zusammenstellung und Mitteilung ihrer Erkenntnisse; sie alle schlagen den gleichen Weg der Induktion ein. Aber, was sie in drei scharf gesonderte Gruppen scheidet, das ist der einer jeden von ihnen eigene Untersuchungsgegenstand. Jede von ihnen beansprucht nämlich als das nur ihr allein eigene Gebiet ein bestimmtes Naturreich, die eine das Tier-, die andere das Pflanzen-, die dritte das Mineralreich. — Ähnliche Scheidelinien sind denn auch bespielsweise zwischen folgenden Paaren: der Astronomie und Meteorologie und dann der Physiologie und Pathologie u. a. m. schon durch die besondere Beschaffenheit des Untersuchungsgebiets der genannten Disziplinen gezogen. In dem ersten Paare handelt es sich nämlich bei dem einen Gliede um Erforschung der konstanten und berechenbaren Bewegungen der Himmelskörper im Weltraume, bei dem anderen um Ermittlung der wechselnden und großenteils unberechenbaren Veränderungen innerhalb der Erdatmosphäre. Im zweiten Paare kommt es hier auf die wissenschaftliche Erklärung der normalen Funktionen des organischen Leibes, dort auf die Ergründung der Abnormitäten im organischen Lebensprozeß an.

Es liegt nun die weitere Frage nahe: Unterscheidet sich etwa auch die Philosophie von den übrigen Wissenschaften schon durch einen

eigentümlichen Gegenstand? Hat auch sie ihr besonderes, ureigenes Gebiet von Untersuchungen und Fragen, welches ihr ausschließlich angehören würde, so daß keine andere Wissenschaft neben ihr hieran irgend einen Anteil hätte? – Die Antwort kann füglich nur verneinend lauten.

Welches Feld auch immer die Philosophie zu bearbeiten unternimmt, überall stößt sie auf Berührungspunkte mit anderen Wissenschaften. Läßt sie sich in Untersuchungen über die Sinnenwelt ein, so berührt sie sich mit den Naturwissenschaften; hebt sie ihre Blicke über die Sternenwelt empor, ins Reich des Übersinnlichen, Ewigen, so tritt sie in engere Beziehungen zur Theologie; begibt sie sich auf das praktische Gebiet und läßt sich in die Erforschung der sittlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens ein, so durchkreuzt sie sich in gar vielen Punkten mit den Rechts- und Staatswissenschaften.

So stände denn vorläufig das eine Ergebnis fest: Es gibt keinen Untersuchungsgegenstand, den die Philosophie ausschließend in Anspruch nehmen würde, d. h. derart, daß derselbe Gegenstand nicht auch in einer anderen Wissenschaft, sei es unmittelbar oder mittelbar, in Betracht käme. Nicht minder fest steht aber sofort auch ein zweiter Satz: Anderseits gibt es aber auch wieder kein Untersuchungsgebiet, wovon die Philosophie schlechthin ausgeschlossen wäre, d. h. es gibt kein eigentlich wissenschaftliches Thema, gehöre es zunächst dieser oder jener Spezialwissenschaft an, dem sich nicht irgend eine philosophische Seite abgewinnen ließe.

In der Tat verrät schon der bloße Name der einzelnen Provinzen der Philosophie, in welch' unabsehbar großem Umkreise dieselbe bereits wirklich seßhaft geworden ist. Man denke nur an die verschiedenen Spezial-Titel derselben, als: Naturphilosophie, Geistesphilosophie, Religionsphilosophie, Philosophie der Sitten, des Rechts, des Staats, der Kunst und dergleichen mehr.

Alles das deutet auf den eigentlichen Grundcharakter der Philosophie, nämlich auf ihre Universalität oder Allgemeinheit hin.

Wenn nun aber die Philosophie eine universelle Wissenschaft ist, wenn sonach ihre Eigentümlichkeit durch keinen bestimmten Stoff, durch keinen besonderen Gegenstand gekennzeichnet ist, so bleibt nur die zweite Alternative übrig, nämlich anzunehmen, das spezifisch Eigene derselben könne demnach lediglich in der Form zu suchen sein.

In Anbetracht der Form, d. h. der Art und Weise, wie die einzelnen Wissenschaften ihren wie immer beschaffenen Stoff behandeln, scheiden sich dieselben in zwei große Gruppen. Auf der einen Seite

stehen die empirischen oder Erfahrungswissenschaften, auf der anderen die spekulativen oder Begriffswissenschaften.

Einen wesentlichen Grundzug der ersteren bildet es, daß sie unmittelbar an das sinnlich Wahrnehmbare anknüpfen, und über den Kreis des Gegebenen nicht hinausgehen. Innerhalb der reinen Erfahrungswissenschaft handelt es sich vor allem um Feststellung des Faktischen, der geschichtlichen Tatsache, der physikalischen Erscheinung. Der Beobachtung, dem Experiment, der urkundlichen Gewähr, dem verbürgten Zeugnis fällt hier das größte Gewicht zu, und sinnliche Behelfe von mancherlei Art spielen sowohl in der Hand des Lehrenden als Lernenden eine nicht geringe Rolle. Es gibt Zweige der empirischen Wissenschaften, die ohne fortwährende Anschauung, ohne Herbeiziehung gewisser sinnlicher Behelfe mit Erfolg gar nicht betrieben werden könnten. Man denke nur an die Bedeutung der Globen und Karten in der Geographie, an die Herbarien in der Botanik, an das Sezieren und an die Präparate in der Anatomie, die Experimente der Chemie und dergleichen mehr.

Ein ganz anderer Vorgang findet in den spekulativen oder rationellen Wissenschaften statt. Diese knüpfen allerdings auch an die Erfahrung an, denn um zur Erkenntnis zu führen, müssen sie sich zuletzt auf ein Gegebenes stützen, aber der Hauptpunkt ihres Eingreifens ist nicht die sinnliche Anschauung, sondern der Begriff als das vermittelte Erzeugnis der Anschauung. Auch bleiben dieselben nicht bei dem Gegebenen stehen, sondern suchen den Kreis des Gegebenen zu überschreiten, indem sie auf Grundlage einer möglichst umfassenden Verknüpfung der Tatsachen und Erscheinungen weitere Schlußfolgerungen bauen und auf diesem Wege in den inneren Zusammenhang und die verborgenen Gründe des Gegebenen einzudringen suchen.

Welcher dieser beiden Hauptgruppen die Philosophie angehört, kann nicht im mindesten zweifelhaft sein. Über die Eigenheit dieser Wissenschaft ist also vor der Hand soviel ermittelt: Erstens, daß sie eine Wissenschaft von universellem Charakter, und zweitens, daß sie eine spekulative oder reine Begriffswissenschaft ist.

Der Gruppe der Begriffswissenschaften gehört aber eben so unzweifelhaft auch die Mathematik an, denn auch sie hat es nicht direkt mit Wahrnehmungen, sondern mit abstrakten Begriffen zu tun, nicht mit diesem konkreten Kreis, Dreieck, Rhombus, Zylinder, sondern mit den reinen Begriffen der genannten geometrischen Formen. Insofern handelt es sich also weiter noch darum, die beiden

Wissenschaften Philosophie und Mathematik einander gegenüber abzugrenzen.

Der Unterschied zwischen den Begriffsbestimmungen der Mathematik und jenen der Philosophie gibt sich erstens schon darin zu erkennen, daß die Mathematik, obwohl ihrem Wesen nach eine Begriffswissenschaft, doch bei der Konstruktion ihrer Probleme der sinnlichen Zeichen füglich nicht entraten kann, was allerdings auf dem Gebiete der Philosophie recht wohl möglich ist. Dort muß der Fixierung des Begriffs die Anschauung zum Stützpunkte dienen: Griffel, Kreide, Zirkel und Winkelmaß müssen nicht bloß beim Unterricht, sondern schon bei der Aufstellung und Auflösung der einzelnen Aufgaben mithelfen. Die Philosophie dagegen beruht auf der bloßen Bearbeitung der Begriffe und bedient sich gewisser sinnlicher Zeichen (z. B. der Kreise zur Veranschaulichung der Umfangsverhältnisse der Begriffe) nur ausnahmsweise bloß auf dem der Mathematik nächstverwandten Gebiete der Logik, und selbst da lediglich zu didaktischem Behufe, ohne solcher Zeichen zur Feststellung und Auflösung ihrer Aufgaben bedürftig zu sein. — Viel wesentlicher und durchgreifender ist aber ein ferneres Unterscheidungsmerkmal. Es ist nämlich gar nicht zu verkennen, daß alle Begriffsbestimmungen der Mathematik (als: Größe, Zahl, Grad, Figur, Zeitmaß u. s. w.) bloße Quantitätsbestimmungen sind, während die Philosophie dahin abzielt, das Qualitative, das eigentliche Was an den Dingen und Erscheinungen zu erforschen.

Aus den vorstehenden Untersuchungen ergibt sich demnach folgende Definition: Die Philosophie ist jene Wissenschaft, welche entsteht durch spekulative Bearbeitung der dem gesamten Erfahrungskreise angehörigen Begriffe zu dem Behufe, dadurch zu einer klaren Erkenntnis der Prinzipien, sowohl dessen, was ist und geschieht, als dessen, was sein und geschehen soll, durchzudringen.

Unwillkürlich denkt man da an *Herbarts* bedeutsame Worte, gesprochen zu einer Zeit, da gerade der Taumellolch des „transzendentalen Idealismus" die Blicke seiner Zeitgenossen zu umnebeln begann. Er sagt in seiner Schrift über philosophisches Studium: „Diejenige Philosophie, um die es uns zu tun ist, liegt nicht außer dem übrigen Wissen, sondern sie erzeugt sich mit demselben und in demselben, als dessen unabtrennlicher Bestandteil; sie hat zu demselben ein ganz und gar immanentes Verhältnis. Mitten unter den Protestationen gegen die Anmaßungen der Systeme hört man nicht auf, philosophischen Geist zu fordern von jeder Wissenschaft und von jedem, der sie pflegt und der sie anwendet im Leben. Allgemeiner wie je, wird der weite Unterschied anerkannt, zwischen einer Gelehrsamkeit, die aus angehäuften Massen besteht und zwischen

der Denkkraft, welche die von eben diesen Massen dargebotenen Veranlassungen zum Denken aufnimmt und verfolgt." Weiter heißt es dann: „Wäre die menschliche Kraft stark genug, um sich zugleich in die Weite und in die Tiefe hin auszudehnen: so sollten alle Wissenschaften, jede für sich und alle vereint, die Philosophie, als ihre notwendige Ergänzung, aus innerem Triebe produzieren und niemals von sich lassen. Aber dieselbe Beschränktheit, welche allenthalben die Arbeit zu teilen nötigt, welche das Wissen in Wissenschaften spaltet, hat von ihnen allen die Philosophie getrennt. Man sieht sich genötigt: jene Begriffe, die allen Wissenschaften, Ordnung, Zusammenhang, Einheit erteilen, herauszuheben, nicht bloß um auch sie zusammen geordnet aufzustellen, sondern um die inneren Schwierigkeiten, die ein jeder von ihnen in sich trägt und durch die Wissenschaften verbreitet, einzeln zu betrachten und wo möglich zu lösen. So führt philosophisches Studium zur Philosophie, die nun als eine eigene, abgesonderte Wissenschaft erscheint, eben weil es an Kraft fehlt, die Begriffe, noch während man in den Sphären ihres Gebrauchs beschäftigt ist, rein auszuarbeiten."[1]

In diesen wenigen Sätzen ist das richtige Verhältnis zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften kurz und klar hervorgehoben; und wir können nun alle früheren Erörterungen in den einen Satz zusammendrängen: Die Philosophie hat alle anderen Wissenschaften zu ihrer Unterlage; diese hingegen gewinnen erst durch den philosophischen Geist, der sich ihrer bemächtigt, ihre rechte Vertiefung und formelle Vollendung. Sie verdankt ihnen das zu bearbeitende Material, liefert ihnen aber dafür die leitenden Grundgedanken.

---

## § 2. Vorläufige (blofs formelle) Feststellung der Aufgaben der Philosophie.

Die Philosophie schafft ihren Gedankenstoff nicht aus sich selbst, sowie auch die Fragen, welche sie zu lösen hat, keineswegs willkürlich aufgeworfene, sondern solche sind, die sich dem Menschengeiste von selbst aufdrängen. Sie empfängt vielmehr das zu verarbeitende Material von außen und von innen so, wie es ihr der bewegte Strom des vielgestaltigen Lebens ungesucht in unzähligen Tatsachen und Erscheinungen entgegenbringt, oder sie muß es mühsam zusammentragen aus den Werkstätten und Vorratskammern der übrigen Wissenschaften.

Das ergibt sich schon aus dem oben (§ 1) aufgestellten Begriffe der Philosophie; nicht minder auch aus der Erwägung ihres Ziels.

[1] *Herbarts* kleinere philosophische Schriften, herausgegeben von *Hartenstein.* I. Bd. S. 102. *Hartensteins* Ausgabe der Gesamtwerke. I. 373. *Kehrbachs* Ausgabe. II. 227.

Dieses ist kein anderes als Erkenntnis. Erkenntnis kann aber immer nur aus gegebenen, niemals aus willkürlich erzeugten Begriffen entstammen. Die Begriffe, welche die Philosophie zu bearbeiten unternimmt, müssen eben giltige Begriffe sein, d. h. solche, die uns die Erfahrung geradezu aufdrängt (wie z. B. der Begriff der Veränderung), oder solche, die im Nachdenken über das erfahrungsmäßig Gegebene sich in uns mit innerer, logischer Notwendigkeit immer von neuem erzeugen, wie z. B. die Begriffe: Substanz und Akzidenz, Stoff und Kraft, Ursache und Wirkung, Tun und Leiden u. a. m.

Die ganze Summe des Selbsterlebten und Überkommenen, der ganze Schatz empirischen Wissens, der sich in unserer Seele als das Ergebnis unserer gesamten Lektüre, unserer Erlebnisse, Vorstudien, Versuche, Übungen, angesammelt hat, bildet sozusagen den Rohstoff für die weitere philosophische Verarbeitung. Es ist das bei dem Einzelnen oft eine bunt zusammengewürfelte, nur sehr locker verbundene, dabei sich in ihren gärenden Elementen vielfach abstoßende, das Individuum mehr beunruhigende als befriedigende Vorstellungsmasse. Dieselbe können wir, da sie noch nicht unter die ernste Zucht des philosophischen Denkens gestellt ist, kurzweg den vorphilosophischen Gedankenkreis nennen. In jenem geistigen Rohstoff, wie ihn dieser vorphilosophische Gedankenkreis darbietet, formend, umbildend, organisierend einzugreifen, das ist das eigentliche Geschäft der Philosophie.

Von welcher Art diese Bearbeitung, diese Formung sein wird, das hängt offenbar von der Beschaffenheit jenes Gedankenkreises selber ab.

Wäre der vorphilosophische Gedankenkreis an und für sich schon derart ausgebildet, daß es bei ihm sein Bewenden haben könnte, so würde das Bedürfnis nach einer spekulativen Bewältigung desselben gar nicht gefühlt werden; die Philosophie wäre eine überflüssige Wissenschaft, eine unnütze Beschäftigung müßiger Köpfe, ja wäre überhaupt nicht entstanden. Da aber gerade in den begabtesten Geistern sich das Bedürfnis so lebhaft regt, bei dem Gegebenen nicht stehen zu bleiben, sondern in den inneren Zusammenhang der Tatsachen und Erscheinungen einzudringen und womöglich zu begreifen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, da ferner das Streben nach philosophischer Einsicht, selbst wenn es einige Zeit abgeschwächt und zurückgedrängt gewesen wäre, in jedem Zeitalter immer wieder neu erwacht, so ist das ein untrügliches Zeichen, daß jener vorphilosophische Gedankenkreis an und für sich nicht genügt, da ihm eben gewisse Mängel anhaften, deren Beseitigung man erst von der Philosophie erwartet.

Ist dem wirklich so, dann braucht man sich nur über jene Mängel des vorphilosophischen Gedankenkreises klar zu werden, und man hat damit zugleich die formelle Einsicht in die Aufgaben der Philosophie gewonnen.

Als die allgemeinen und herkömmlichen Mängel des vorphilosophischen Gedankenkreises lassen sich nun folgende bezeichnen: Erstens fehlt es den auf vorphilosophischem Standpunkte gebildeten Begriffen meistens an der nötigen Klarheit und Bestimmtheit. Man ist sich nicht immer der grundlegenden Merkmale der einzelnen Begriffe bewußt, verwechselt verwandte Begriffe miteinander, verbindet mit einem an sich brauchbaren Begriffe falsche Nebenvorstellungen und dergleichen mehr.

Ein weiterer Mangel besteht auch darin, daß zwischen den einzelnen Gruppen jener Vorstellungsmasse sich keine rechte Verbindung vorfindet, daß es allenthalben an Sammlung und Ordnung fehlt. Die ganze Vorstellungsmasse ist eben nur Masse. Vieles ist gar nicht, anderes unpassend verbunden.

Noch weit bedenklicher ist ein dritter Übelstand, daß jener Gedankenkreis sogar mit mancherlei inneren Widersprüchen behaftet ist, die zwar das gemeine Denken oft übersieht, die aber, sei es bei der näheren Analyse, sei es bei dem Versuche, derlei Begriffe zur Erklärung des Gegebenen anzuwenden, grell hervortreten und Zwiespalt in allen jenen Gedankenkreisen anstiften, worin sie eben zur Verwendung kommen.

Schließlich fehlt es dem vorphilosophischen Gedankenkreise auch an der tieferen und vollständigen Begründung. Unsere meisten Ansichten, — und diese betreffen oft gerade die wichtigsten Lebensfragen, — sind auf diesem Standpunkte mehr nur subjektive Meinungen als objektive Überzeugungen. Es fehlt nämlich hier noch an der Zurückführung auf feste Grundbegriffe oder Prinzipien.

Demnach wird denn auch (formell betrachtet) die Aufgabe der Philosophie eine vierfache sein:

Sie hat zuvörderst in unser gesamtes Denken Klarheit, Deutlichkeit, Bestimmtheit zu bringen. Sie hat uns formell soweit auszubilden, daß wir uns bei jedem einzelnen Begriffe genau Rechenschaft geben können, welche wesentlichen Merkmale ihm zukommen, und alle falschen Nebenbestimmungen fernzuhalten wissen.

Sie hat fürs zweite in unseren gesamten Gedankenkreis Ordnung, Zusammenhang, Übersicht zu bringen. Aus der bloßen Sammlung

der Gedanken muß ein Gedanken-System werden, darin jeder einzelne Gedanke seine bestimmte Stelle einnimmt.

Ferner (was eine ihrer wesentlichsten Aufgaben bildet) hat sie die widersprechenden Erfahrungsbegriffe so umzuarbeiten, daß sie denkbar werden. Dies geschieht durch Auffindung der wesentlichen Beziehungsbegriffe.

Viertens endlich hat sie alle unsere Erkenntnisse auf gewisse letzte Grundbegriffe oder Prinzipien zurückzuführen und vermöge dieser unser Wissen allseitig zu begründen.

---

## § 3. Oberste Einteilung der Philosophie und angemessene Stellung der praktischen Philosophie innerhalb derselben.

So wie bei der formalen Bestimmung der Aufgaben der Philosophie ist auch hinsichtlich der obersten Einteilung dieser Wissenschaft die in § 1 aufgestellte Definition derselben maßgebend. Hält man nämlich in dieser das Hauptmerkmal, spekulative Bearbeitung der Begriffe, fest, so folgt hieraus, daß es so viele Hauptteile der Philosophie geben müsse, als sich die Begriffe bearbeiten lassen. Nun lassen sich aber die Begriffe zunächst so bearbeiten, daß man entweder vom Inhalte derselben absieht oder auf ihn wesentlich Bezug nimmt. Tut man das erstere, sieht man vom Inhalt der Begriffe ab, so bleibt nichts weiter übrig, als deren Form. Dieser Teil nun, der sich mit der bloßen (regelrechten) Form der Begriffe befaßt, ist die Logik. Sie bildet den ersten Hauptteil, weil sie den beiden anderen als Vorschule dient.

Schlägt man dagegen den anderen Weg ein und hält an dem Inhalte der zu bearbeitenden Begriffe fest, so ist wieder eine neue Alternative eröffnet, die eben durch die besondere Natur der zu bearbeitenden Begriffe bedingt ist. Man kann nämlich entweder solche Begriffe der Bearbeitung unterziehen, welche zum Gegenstande haben das, was da ist = das Reale, oder solche, welche zu ihrem Gegenstande haben das, was sein soll = das Ideale.

Derjenige Hauptteil der Philosophie, welcher sich mit der spekulativen Bearbeitung der Begriffe vom Seienden (Realen) befaßt, führt den Namen der Metaphysik. Sie will erkennen.

Der dritte Hauptteil endlich, dem die spekulative Bearbeitung derjenigen Begriffe zufällt, die das, was da sein soll (das Ideale) zum

Gegenstande haben, heißt Ästhetik (im weiteren Sinne des Wortes). Sie will beurteilen.

So hätten wir denn drei Hauptteile der Philosophie gefunden, die einigermaßen an die antike, seit *Xenokrates* in Aufnahme gekommene, Einteilung in Logik, Physik und Ethik erinnern, und deren jeder sein abgeschlossenes Gebiet der Untersuchung besitzt: die reine Begriffs-Form, das Reale, das Ideale. Nur scheint sie, auf den ersten Blick hin, einen Übelstand mit sich zu führen; man vermißt darin die ausdrückliche Nennung der praktischen Philosophie als Ethik. Allein wenn sie darin auch nicht ausdrücklich genannt ist, ist sie doch selbstverständlich darunter begriffen. Welchem jener drei Teile aber sollen wir sie einreihen?

Der Logik augenfällig nicht; denn Logik und Ethik haben ein völlig verschiedenes Untersuchungsgebiet. Die erstere hat es zu tun mit den Regulativen für das abstrakte Denken; die letztere mit den Regulativen für das konkrete Wollen.

Nicht minder verfehlt wäre auch der weitere Versuch, die Ethik der Metaphysik unterzuordnen; denn jede dieser beiden Wissenschaften hat andere Ausgangspunkte und ein anderes Ziel. Schon die Ausgangspunkte liegen weit auseinander. Die Metaphysik geht aus von widersprechenden Erfahrungsbegriffen; die Ethik (dem ganz entgegen) von an sich unbestrittenen Werturteilen. Auch das Ziel, das eine jede von ihnen verfolgt, ist ein ganz und gar verschiedenes. Die Metaphysik fragt lediglich danach: Was ist das wahrhaft Seiende im bunten Wechsel der auftauchenden und wieder verschwindenden Erscheinungen? Die Grundfrage der Ethik geht aber dahin: In welchen Formen offenbart sich das unwandelbar Gute, das ewig Beifallswürdige an den Gesinnungen und Handlungen des Menschen, ja überhaupt eines jeden Vernunftwesens? So geht denn jede dieser beiden Wissenschaften ihren eigenen Weg, unabhängig von der andern. Die Metaphysik fragt wenig danach, ob das, was da ist (das Reale), gefällt oder nicht; die Ethik dagegen hat nichts zu schaffen mit der Frage nach dem Sein oder Nichtsein dessen, was sie als schlechthin beifallswürdig anerkannt hat. Ihr Beifall gilt schon dem bloßen Bilde, d. h. dem reinen Was, losgelöst vom Sein. Konstruiert man in Gedanken eine gewisse Willensform, so genügt sie zu ihrer Beurteilung.

Mit dem Hinwegfall der beiden ersten bleibt sonach bloß die dritte der obigen Alternativen übrig: die Subsumtion oder Unterordnung der Ethik unter die (allgemeine) Ästhetik. Und eben dahin gehört sie, alles in allem erwogen, auch wirklich. Da liegt ihre

Geburtsstätte, da, im mütterlichen Boden kann sie am besten gedeihen. Man muß nur, um diese Subsumtion gehörig zu würdigen, den Gedanken festhalten, daß das Schöne und Gute aus einer und derselben Wurzel herstammt, aus dem absoluten Wohlgefallen, das den reinen Begriff beider unwillkürlich begleitet. Das Gute ist ja im Grunde nur eine nähere Begrenzung des Schönen, nämlich das Schöne am Wollen. Läßt sich nun dieser innere Verwandtschaftszug zwischen den beiden Begriffen nicht verkennen, so läßt sich konsequenter Weise auch die Zusammengehörigkeit der beiden vorgenannten Wissenschaften nicht im mindesten bezweifeln.

Diese innere Verwandtschaft beider haben schon die feinsinnigen Hellenen begriffen; ihre Anerkennung tritt ganz besonders klar bei *Platon* hervor, der das Gute als ein aus der Wahrheit, der Schönheit und dem Maße Zusammengesetztes zu begreifen versuchte. Noch charakteristischer für die Tiefe der hellenistischen Anschauung aber ist die sinnvolle Ineinsbildung der beiden Begriffe des Schönen und Guten in dem einen Ausdrucke der „Kallokagathie". Dieser für uns ganz unübersetzbare Ausdruck spiegelt höchst bezeichnend das ganze griechische Ideal des reinen Menschentums ab: Schönheit und Güte in völliger gegenseitiger Durchdringung; Äußeres und Inneres im wohltuenden Ebenmaß und Einklang. Soweit aber auch die Erkenntnis dieser inneren Verwandtschaft von „Schön" und „Gut" zurückgeht, ist doch die wissenschaftliche Begründung dieses Verhältnisses erst die verdienstvolle Tat *Herbarts*. Sie mochte so manchem, der in die Sache nicht tiefer eindrang, als Wagnis erscheinen; und doch kann einem jeden noch vor genauer wissenschaftlicher Untersuchung schon auf dem populären Standpunkte, wenn er nur vorurteilsfrei zu Werke geht, einleuchten, wie enge sich das Gute mit dem Schönen berührt. Man braucht da nur in sein eigenes Innere hineinzusehen und die Wirkung, die das Sittliche auf uns übt, mit jener des Schönen zu vergleichen, die Analogie wird gewiß unverkennbar zu Tage treten. Das Wohlgefühl, das uns erfaßt beim Anschauen eines schönen Gemäldes, beim Anhören klassischer Musik, beim Lesen eines mustergültigen Gedichts, ist offenbar von derselben Art, wie jenes, das uns erfaßt, wenn wir uns einer edlen Tat selber bewußt sind, oder der fremden Edeltat als Zeugen beiwohnen. Der reinen Anschauung des Schönen wohnt eine ähnliche innere Befriedigung, ja Beseligung bei, wie der des Guten. Hier, wie dort, regt sich ein Wohlgefallen, das erhaben ist über jede gemeine Begierde, über jede Leidenschaft. Beides, das Schöne wie das Sittliche, erhebt uns über die gemeine Wirklichkeit

in eine ideale Welt empor und läßt uns unserer besseren, übersinnlichen Natur bewußt werden.

Die tief reichende innere Verwandtschaft zwischen dem Schönen und Sittlichen läßt sich aber auch wissenschaftlich dartun, und zwar ist es gleich an dieser Stelle angezeigt, uns über das Gleiche, aber auch über das Unterscheidende an diesen beiden Begriffen nähere Rechenschaft zu geben.

Das Gleiche an diesen beiden Begriffen liegt zunächst schon darin, daß sowohl das Schöne als das Sittliche absolut, d. h. rein um seiner selbst willen gefällt, während deren Gegenteil, das Häßliche und Unsittliche, absolut mißfällt.

Ferner ruht, hier wie dort, das Wohlgefallen allemal auf der vollendeten Vorstellung eines gewissen Verhältnisses zusammengehöriger Glieder.

Endlich stellen sich beide, das Schöne wie das Sittliche, als etwas Ideales dar, d. h. als etwas, das da unbedingt verwirklicht werden soll, während deren Gegenteil, das Häßliche und Unsittliche, vermieden und unterdrückt werden soll. Darum gehen denn auch von denjenigen Wissenschaften, welche sich mit diesen beiden Begriffen befassen (von der Ästhetik und Ethik), Imperative, Weisungen, Forderungen aus. Insofern kann man beide als praktische Wissenschaften bezeichnen.

Wie aber bei verwandten Begriffen überhaupt neben dem Gemeinsamen zugleich das Unterscheidende nicht darf übersehen werden, so auch hier.

Der Unterschied beider gibt sich fürs erste schon darin zu erkennen, daß das Schöne, im allgemeinen genommen, uns ebenso in der Sphäre der Natur als des Geistes entgegentritt, während das Sittliche sich lediglich auf die Welt des Geistes beschränkt. Schön können äußere Objekte, können Naturprozesse sein; Sittlichkeit dagegen ist das ausschließliche Vorrecht des Vernunftwesens, denn es hat zu seiner unerläßlichen Voraussetzung den Begriff der Persönlichkeit.

Zweitens: Wenngleich das Schöne ebenso gut wie das Sittliche seinen unbedingten Wert hat, so steht doch das schöne Erzeugnis (das Kunstwerk) zur Individualität seines Urhebers in einem wesentlich anderen Verhältnisse, als die sittliche Gesinnung und sittliche Tat. Das schöne Kunstwerk, einmal geschaffen, löst sich los von der Person seines Erzeugers und steht für sich selbständig da; was es gelten soll, muß in ihm selbst begründet sein. Ob es der oder jener geschaffen hat, ändert an seinem Werte nichts. Der Künstler kann nicht das Werk mit seiner Persönlichkeit decken; es muß selber zeigen, was es

wert ist. Umgekehrt ist aber auch wieder das schöne Werk keineswegs entscheidend für den inneren Wert seines Erzeugers; es selbst könnte ja möglicherweise vortrefflich, der letztere dagegen in mehrfacher Hinsicht tadelnswert sein, oder auch umgekehrt. Das Schöne hat also wohl seinen unbedingten Wert, gibt ihn aber nicht seinem Erzeuger. Ganz anders verhält sich das mit dem Sittlichen. Wie es überhaupt den Begriff der Persönlichkeit zu seiner notwendigen Voraussetzung hat, so haftet es auch derart an ihr, daß der Wert der sittlichen Gesinnung und der daraus entsprossenen Tat unmittelbar auf die Person, deren freier Willensakt sie ist, zurückstrahlt. Der Wert der sittlichen Tat verwandelt sich da unmittelbar in den Wert des Täters selbst.

Drittens endlich unterscheiden sich die Imperative, die von der Wissenschaft des Schönen (Ästhetik) und jene, die von der Wissenschaft des Sittlichen (Ethik) ausgehen, wesentlich durch ihre Fassung und ihr Gewicht. Die ersteren haben nur eine hypothetische, die letzteren eine kategorische Bedeutung. Bei den Imperativen, die von gutem Geschmack ausgehen, kann es im Grunde immer nur heißen: Wenn du dir mit dieser oder jener Kunst willst zu schaffen machen, so mußt du sie so und nicht anders betreiben. Also z. B.: Willst du ein Tonstück komponieren, so mußt du die und die dissonierenden Intervalle meiden. Willst du ein Bauwerk aufführen, so berücksichtige vor allem das rechte Verhältnis von Trägern und Lasten, verletze die Symmetrie in der Anordnung der Massen nicht, menge nicht allerlei Stilarten durcheinander u. dgl. m. — Bei jenen Imperativen dagegen, welche vom Gewissen, als dem Vermögen spezifisch sittlicher Beurteilung, ausgehen, gilt kein „Wenn“ und kein „Aber“. Diese lauten kategorisch, d. h. sie verpflichten widerrufslos jeden, ohne Ausnahme, zur Nachachtung. Da heißt es z. B.: du sollst schlechthin kein Sklave der eigenen Lüste sein, kein Feigling, kein übelwollender Mensch u. s. w.

Daß die ästhetischen Imperative bloß hypothetisch, die ethischen dagegen kategorisch lauten, hat seine guten Gründe. Der Unterschied ist dadurch motiviert, daß das künstlerische Schaffen dem Belieben, dem freien Ermessen des Individuums anheimgegeben ist, während dies beim Sittlichen nicht der Fall ist. Zu künstlerischen Erzeugungen ist nicht jedermann berufen, denn es bedarf hierzu einer besonderen Begabung und eines ganz besonderen Bildungsgangs — ein rechtschaffener Mensch, ein tadelloser sittlicher Charakter zu werden, ist dagegen jedermanns Beruf.[1] Der abfälligen ästhetischen Kritik

[1] Hier mag folgender prägnante Ausspruch *Herbarts* seine Stelle finden: „Eine Geschmacklosigkeit ist dem Künstler ein Verbrechen. Freilich nur, sofern

sich zu entziehen, steht in der Macht des Menschen selbst; er kann ihr nämlich entgehen, wenn er sich mit mißlungenen, stümperhaften Kunsterzeugnissen nicht in die Öffentlichkeit hinauswagt. Der moralischen Kritik kann sich aber niemand entziehen; er unterliegt ihr, solange er Mensch, d. h. solange er ein wollendes und handelndes Wesen bleibt. Diese moralische Kritik folgt der Tat, ja schon dem bloßen Willensentschlusse auf der Ferse und trifft uns mit der Macht eines unabwendbaren Verhängnisses. Wenn man sich bei einer unlauteren Gesinnung oder niedrigen Tat ertappt, ist, so sehr man sich dagegen auch sträuben mag, unabwendbar der innere Tadel da. Darum also, weil jeder das Schaffen des Schönen, falls ihm dazu Begabung und Übung oder Lust fehlen, auch lassen kann, während er seine sittliche Bestimmung durchaus nicht aufgeben darf, lauten die ästhetischen Imperative hypothetisch, konditionell, die sittlichen dagegen kategorisch, apodiktisch.[1]

## § 4. Nähere Gliederung der praktischen Philosophie.

Den Begriff der praktischen Philosophie kann man in einem weiteren und in einem engeren Sinne nehmen. Im weiteren Sinne umfaßt die praktische Philosophie sowohl die Ästhetik als die Ethik; denn beide stellen sich, insofern sie Weisungen, Imperative erteilen, wie hier das Schöne, dort das Gute zu verwirklichen sei, als praktische Wissenszweige dar. Die praktische Philosophie im engeren Sinne des Wortes dagegen ist uns gleichbedeutend mit Ethik, d. h. mit der Lehre vom mustergültigen Wollen und Handeln, und zwar sowohl des einzelnen als der Gesellschaft. Diese letztere Auffassung legen wir unseren Untersuchungen allenthalben zu Grunde.

Die praktische Philosophie im engeren Sinne (oder Ethik oder Moral) gliedert sich in ähnlicher Weise wie die Ästhetik in die allgemeine und besondere.

---

er Künstler sein will! Es ist ihm unverwehrt, sein mißratenes Bild zu zerstören, und das Instrument, dessen er nicht Meister ist, zu verschließen; endlich die Kunst ganz aufzugeben. Nur von sich selbst kann der Mensch nicht scheiden." (*Herbarts* kleinere Schriften, herausgegeben von *Hartenstein.* I. Bd. S. 51. *Hartenstein* Gesamtausgabe XI. 221. *Kehrbach* I. 265.)

[1] Vgl. auch *Drbals* Lehrbuch der empirischen Psychologie 1897, § 114.

Die allgemeine praktische Philosophie hat die Aufgabe, alle jene Verhältnisse, vermöge deren das Wollen gefällt oder mißfällt, vollständig aufzuweisen und aus den ersteren (d. h. aus den absolut gefallenden Willensverhältnissen) die ethischen Musterbegriffe oder praktischen Ideen abzuleiten. Dieser allgemeine Teil kann kurzweg (ethische) Ideenlehre heißen.

Der speziellen Ethik kommt es dann weiter zu, diese allgemeinen Musterbegriffe oder praktischen Ideen auf die besonderen Verhältnisse, in denen das Wollen sich kundgeben kann, anzuwenden. Sie ist also nichts weiter als eine Anwendung jener Musterbegriffe auf die besonderen Lebensverhältnisse, und eine wie vielfache Anwendung diese Musterbegriffe gestatten, so viele Teile der speziellen Ethik müssen sich demgemäß ergeben.

Bei der Aufsuchung jener möglichen Anwendungsweisen der Ideen auf das Wollen kann man folgende drei Wege einschlagen: Man kann zuvörderst an dem Wollen entweder die Form oder die Materie (d. h. die Objekte, auf deren Erlangung das Wollen lossteuert) in Betracht ziehen.

Sieht man nun von der Materie des Wollens ab und hält sich rein an dessen Form, so ist wieder eine doppelte Möglichkeit eröffnet. Man kann das Wollen entweder in seiner Gesamtheit (Universalität) oder in seiner Vereinzelung (Partikularität), man kann es ferner entweder als rein innerlichen Zustand, oder im Stadium seiner Entäußerung auffassen.

I. Erfaßt man das Wollen in seiner Gesamtheit und zugleich reinen Innerlichkeit (eingeschlossen im Bewußtsein des Individuums), so ergibt das den Begriff der Gesinnung. Denn unter dieser verstehen wir eben nichts anderes als die innere Gesamtverfassung des Wollens. Diese innere Gesamtverfassung des Wollens kann nun, an den Maßstab der sittlichen Musterbegriffe gehalten, sich entweder als löblich oder als schändlich erweisen. Im ersteren Falle schreiben wir dem Individuum Tugend zu, im letzteren Falle reden wir vom Laster. Jener Fall der speziellen Ethik, der untersucht, worin die Löblichkeit oder Verwerflichkeit der Gesinnung besteht, führt darum den Namen der Tugendlehre.

II. Erfaßt man dagegen das Wollen in seiner Partikularität, d. h. hebt man aus jener Gesamtheit ein einzelnes, durch eine bestimmte Lebenslage hervorgerufenes Wollen heraus und denkt sich dasselbe überdies nicht lediglich als inneren Zustand, sondern eben im Sprunge begriffen nach außen hervorzutreten und sich in ent-

sprechenden Handlungen und Taten zu verkörpern, so heißt es ein Entschluß. Unter Entschluß verstehen wir nämlich ein gewisses Willensbild, das sich in entsprechenden äußeren Veränderungen darzustellen sucht. Wird nun ein derartiges Willensbild den praktischen Ideen gegenübergehalten, so entsteht unvermeidlich die Frage, darf ein solcher Entschluß ausgeführt, oder soll er vielmehr zurückgedrängt werden? Damit ist man auf die weitere Untersuchung hingeführt, was im Hinblick auf die praktischen Ideen in jeder einzelnen Lebenslage zu tun oder zu lassen sei. Diese Lehre vom gesamten Tun und Lassen bildet dann den zweiten Teil der speziellen Ethik und heißt Pflichtenlehre.

III. Hält man sich endlich an die Materie des Wollens, d. h. unterzieht man die verschiedenen Objekte (z. B. Gesundheit, Reichtum, Ehre, Freundschaft u. s. w.), auf welche die Wahl des Willens fallen kann, einer näheren Prüfung und Kritik nach den sittlichen Musterbegriffen, so wird man finden, daß einzelne dieser Objekte, vom Standpunkte der Ideen, oder mit anderen Worten vom Standpunkte der moralischen Bestimmung des Menschen angesehen, sich als Hilfs- und Förderungsmittel, andere dagegen als Hindernisse und Gefährdungen der sittlichen Lebensaufgabe darstellen. Die Objekte der ersten Art erscheinen demgemäß als sittliche Güter, die der anderen als sittliche Übel; der dritte und letzte Teil der speziellen Ethik, der die Frage zu beantworten hat, welche Objekte, vom Standpunkte der praktischen Ideen betrachtet, unserer sittlichen Bestimmung zuträglich oder nicht zuträglich sind, heißt schlechthin Güterlehre.

1. Die drei Begriffe: Gesinnung, Handlung, Gut (oder Übel) stehen unter sich in der engsten Verbindung. Die Gesinnung bildet den Ausgangspunkt, die Erreichung des angestrebten Gutes das Ziel, und die Handlung endlich bezeichnet den Weg, der nach diesem Ziele hin eingeschlagen wird.

2. Wie die Begriffe: Gesinnung, Handlung und Gut zusammenhängen, so bilden auch die Tugend-, Pflichten- und Güterlehre ein enge zusammenhängendes Ganze. Die Tugendlehre zeigt dem Menschen, wie seine Gesinnung, sein Charakter beschaffen sein soll, um vor dem eigenen Gewissen Billigung zu finden. Die Pflichtenlehre zeichnet ihm für jegliche Lebenslage sein Tun und Lassen vor. Die Güterlehre endlich belehrt ihn, welche Objekte seines Strebens wert sind, welche nicht.

Alle diese Erwägungen aber ruhen auf einer gemeinsamen Grundlage; sie alle setzen notwendig die klare Erkenntnis eines untrüglichen und unwandelbaren Maßstabs sittlicher Wertschätzung voraus. Dieser unwandelbare und untrügliche Maßstab ist aber nur in praktischen Ideen zu finden; also muß ihnen allen, sollen sie gründlich behandelt werden, die Ideenlehre vorangeschickt werden.

Zwar hat man es mehrfach versucht, die Ethik gleich vorweg und vorherrschend bald als Tugend-, bald als Pflichten-, bald als Güterlehre zu behandeln, ohne nach einem festen Wertmaßstabe zu fragen, ohne von irgendwelchen Musterbildern Notiz zu nehmen; allein ein derartiges Unternehmen mußte stets mißlingen, wie wir dies leicht zu begründen im stande sind.

Es ist auf den ersten Blick einleuchtend, daß keiner der drei vorgenannten Begriffe geeignet ist, der Ethik zum Ausgangspunkte zu dienen, denn fürs erste muß man bedenken, daß dieselben insgesamt keine Grund-, sondern abgeleitete Begriffe sind; abgeleitete Begriffe aber an die Spitze zu stellen, ist schon an sich unmethodisch.

Fürs zweite ist keiner dieser drei Begriffe so beschaffen, daß man sich mittels seiner über das Wollen zu erheben vermöchte, im Gegenteil, jeder derselben hält uns innerhalb der Sphäre des Willens gefangen. Das Gut ist ja das Ziel des Wollens, die Tugend die Kraft des Willens, die Pflicht endlich repräsentiert die Herrschaft eines Willens über den andern. Man soll aber nicht bei dem Willen stehen bleiben, sondern sich erheben zum willenlosen Urteil über das, was an sich gut oder böse ist.

Drittens endlich ist jeder dieser drei Begriffe so beschaffen, daß man sich von ihm immer wieder auf eine weitere Frage zurückgewiesen sieht und diese Frage schlechthin nur vom Standpunkte der praktischen Ideen aus zu beantworten vermag. Das kann auf folgende Weise erprobt werden.

Gesetzt, man würde es z. B. versuchen, in seinen ethischen Untersuchungen vom Tugendbegriff auszugehen, so wird sich alsbald herausstellen, daß man zum Behufe einer genaueren Erklärung desselben weiter zurückgreifen muß. Denn würde man etwa die Tugend als durchgängige Musterhaftigkeit der Gesinnung erklären, so würde sich alsbald die weitere Frage erheben: ja, welche sind denn die Muster, die der Tugendhafte an seiner Gesinnung zur Geltung und Darstellung gebracht hat? So würden sich denn gleich hier die praktischen Ideen als das Erste jedes sittlichen Wertes geltend machen.

Nicht anders ginge es, wenn man es versuchte, mit dem Begriffe der Pflicht anzufangen. Würde man diesen Begriff etwa so definieren, daß man sagte: Pflicht ist die giltige und unabweisliche Forderung, die von seiten der eigenen praktischen Vernunft an das einzelne Wollen und Handeln des Menschen gestellt wird, so würde man auch hier gezwungen sein, mit seinen Gedanken weiter zurückzugreifen. Im Begriffe der Pflicht liegt nämlich das Merkmal der Gebundenheit des Willens an irgend eine Regel oder ein Gebot. Sobald man also nur an den Begriff der Pflicht denkt, unternimmt man in Gedanken die Scheidung zweier Willen, deren einen man sich als gebietend, den anderen aber als zum Gehorchen angewiesen denkt. Und dabei drängt sich denn unun willkürlich die Doppelfrage auf: Woher nimmt denn jener erstere Wille seine Autorität? Und worin liegt hingegen für den andren die innere Nötigung, sich dem Geheiß des ersteren zu fügen? Eine befriedigende Antwort hierauf kann wieder nur die Grundlehre von den absolut gefallenden oder mißfallenden Willensverhältnissen, kurz die Ideenlehre erteilen.

Daß endlich auch mit der Güterlehre nicht begonnen werden kann, ist womöglich noch einleuchtender. Denn wollte man den Begriff des Gutes an die Spitze stellen, so würde man sich alsbald eingestehen müssen, daß man dabei keineswegs stehen bleiben könne. Denn als ein Gut bezeichnen wir

irgend einen Gegenstand, der sich uns als erstrebenswert darstellt. Da drängt sich aber unaufhaltsam die Frage auf: Was gibt denn dem Gegenstande seinen Wert? Erteilt ihm diesen etwa der Wille? Das zu behaupten, wäre jedenfalls bedenklich. Denn wäre dieser Wert vom Wollen abhängig, so wäre er rein willkürlich und deshalb schwankend und veränderlich. Er stiege oder fiele im Kurse, wie es eben der Stand des Willens mit sich brächte. Mit einem solchen veränderlichen, rein subjektiven Werte ist uns aber keineswegs gedient; wir verlangen einen objektiven, dauernden und allgemeingiltigen Wert. Aber selbst dann, wenn man sich, abgesehen von dem eben geäußerten Bedenken, doch dafür entschlösse, der Wille sei es, der dem Gegenstande seinen Wert erteile, so stände man hiermit vor einer weiteren Frage: ja, woher nimmt aber dann der Wille selber jenen Wert, den er angeblich auf das Objekt übertragen soll? So ist man denn auch hier auf jene ursprünglichen Wertbestimmungen durch Lob und Tadel zurückgewiesen, die in den praktischen Ideen ihren Ausdruck finden; denn wo der Wert gemessen werden soll, da muß man sich vor allem nach einem festen Maßstabe umsehen, und diesen bieten eben nur die sich ewig gleichbleibenden Ideen dar.

---

## § 5. Fingerzeige über die inneren Beziehungen zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie.

Schon bei der Begriffsbestimmung der Philosophie (§ 1) wurde die doppelte Tendenz dieser Wissenschaft hervorgehoben: einerseits die Einsicht in das, was ist und geschieht, anderseits in das, was sein und geschehen soll, anzubahnen. Nicht minder wurde (§ 3) darauf hingewiesen, daß die praktische Philosophie (Ethik) mit den einzelnen Kunstlehren in eine und dieselbe Gruppe zusammenzufassen und in das Gebiet der allgemeinen Ästhetik einzureihen sei. Schon da wurde demnach auf die Unabhängigkeit der Ethik von der Metaphysik hingewiesen, indem zugleich die unterscheidenden Merkmale dieser beiden Wissenschaften kurz angedeutet wurden.

Die Unabhängigkeit der praktischen Philosophie von der theoretischen, ist vielfach angefochten worden, und selbst in der Gegenwart stößt man noch immer auf einzelne Versuche, die praktische Philosophie aus der theoretischen abzuleiten, die natürlicherweise immer mißlingen, ja mißlingen müssen. Die Hartnäckigkeit, mit welcher derlei Versuche, trotz der augenscheinlichen Mißerfolge der Vorgänger, immer wieder auftauchen, hat offenbar besonders darin ihren Grund, daß man sich von dem falschen Gedanken nicht losmachen kann, alle philosophischen Disziplinen seien aus einem Prinzipe, aus einem und demselben obersten Grundgedanken abzuleiten. Dieser

Gedanke ist aber ein wissenschaftliches Vorurteil, mit dem einmal entschieden gebrochen werden und dem gegenüber festgehalten werden muß: für jede wissenschaftliche Untersuchung müsse jener Anfang gesucht werden, welcher der jedesmaligen Natur ihres Gegenstandes entspricht und aus der spezifischen Eigenheit desselben sich ungesucht und von selbst ergibt. Daraus folgt als weitere Konsequenz: es müsse demnach auch eine jede der einzelnen philosophischen Disziplinen sich streng innerhalb jener Grenzen halten, welche ihr durch die besondere Beschaffenheit der von ihr zu bearbeitenden Begriffe abgesteckt sind.

Hält man ein für allemal an diesem Regulativ der wissenschaftlichen Forschung fest, so wird man sich kaum versucht fühlen können, von zwei Wissenschaften, deren Untersuchungsgebiet höchst verschieden ist, die eine als die Grundlage der andren zu erklären. Daß aber eine derartige Verschiedenheit des Inhalts zwischen der Metaphysik und Ethik obwaltet, wer vermöchte das in Abrede zu stellen? Denn während die Metaphysik von widersprechenden Erfahrungsbegriffen, also von etwas ausgeht, wobei es sein Bewenden durchaus nicht haben kann, mithin von etwas, das erst einer Umwandlung, Berichtigung, Ergänzung bedarf, bilden den Ausgangspunkt der Ethik ein an sich Gewisses, ein unwandelbar und in immer gleicher Weise Gültiges, nämlich die an sich evidenten Urteile des Vorziehens und Verwerfens, welche über die einfachsten Willensverhältnisse ergehen. Ferner, während die Metaphysik sich lediglich mit solchen Begriffen befaßt, welche das Reale, dessen innere Zustände und äußere Wechselbeziehungen betreffen, zeichnet die Ethik reine Ideale, die von dem Sein und wirklichen Geschehen völlig unabhängig sind. Die Untersuchungen in diesen beiden Wissenschaften gehen hierbei so völlig auseinander, daß die Metaphysik bei ihren Untersuchungen nicht im mindesten danach fragt, ob das, was ist und geschieht, auch gefalle oder mißfalle, die Ethik aber auf die Realität dessen, was gefällt oder mißfällt, keinerlei Rücksicht nimmt, sondern sich schon mit dem bloßen Bilde solcher und anderer Willensformen begnügt. Uneigennützige Liebe, Dankbarkeit, Rechtlichkeitssinn u. s. w., wenn auch nur an einem erdichteten Charakter hervortretend, gefallen ebensosehr, als da, wo sie im wirklichen Leben uns an einer bestimmten Person vor die Augen treten. Neid, Schadenfreude, heimtückische Gesinnung, Ungerechtigkeit u. s. w. mißfallen schon im Märchen und Roman als bloße Bilder dieser bestimmten Willensformen.

Angesichts einer solchen Verschiedenheit der beiderseitigen Untersuchungen sind wir berechtigt, es mit Entschiedenheit auszusprechen:

So unstatthaft es wäre, die Metaphysik auf die Ethik gründen zu wollen, ebenso unstatthaft ist es auch, die Ethik auf metaphysischer Grundlage aufbauen oder, wie *Kant* sich ausdrückt, aus dem Sein das Sollen herausklauben zu wollen. Vielmehr ist an folgendem Grundsatze festzuhalten: Die theoretische und die praktische Philosophie sind betreffs ihrer Prinzipien voneinander unabhängig, jede der beiden ruht auf ihrer eigenen Grundlage.

Zwar gilt der Satz: die Ethik ist, was ihre Grundlagen anbelangt, von der Metaphysik unabhängig, zunächst von dem Verhältnis der Ethik zur allgemeinen Metaphysik; es kann uns aber nicht schwer fallen, darzutun, daß die allgemeine praktische Philosophie oder allgemeine Ethik (in jenem erweiterten Sinn, in dem wir letzteren Ausdruck gebrauchen) auch von der besonderen (oder angewandten) Metaphysik unabhängig ist. Man braucht dabei nur auf die Teile der letzteren, nämlich: auf rationelle Psychologie, Naturphilosophie und Religionsphilosophie oder spekulative Theologie, näher Bezug zu nehmen.

Daß die Ethik von der Naturphilosophie ihrer Grundlage nach unabhängig ist, wird unbedenklich zugestanden werden; denn selbst wer (wie die Stoiker) den Satz: „Lebe der Natur gemäß!" zum Moralprinzip erhoben wissen wollte, würde doch dabei im Grunde nur auf die spezifisch „menschliche" Natur Bezug nehmen, also die Grundlagen seiner Lehre schließlich nur aus der Psychologie entlehnen können.

Was nun die Psychologie betrifft, so muß man sich vor allem gegenwärtig halten, daß deren Aufgabe lediglich darin besteht, die einzelnen Vorgänge des Bewußtseins in ihrer Gesetzmäßigkeit darzutun. An ihrer Hand sollen wir erfahren, was in der inneren Welt des Bewußtseins wirklich geschieht, und welchen Bedingungen und Gesetzen dieses Geschehens folgt. Diese Einsicht, so wichtig sie auch sein mag, hat aber zunächst nur eine rein theoretische Bedeutung. In der Erkenntnis des wirklichen Geschehens liegt ja durchaus kein Maßstab der Beurteilung des Guten und Bösen, und schon aus diesem Grunde kann die Ethik ihre Prinzipien nicht aus der Psychologie entlehnen, sondern muß sich auf ihre eigenen Prinzipien stützen.

Die Psychologie könnte der allgemeinen Ethik höchstens den Dienst leisten, daß sie jenes, durch keine Skepsis zu erschütternde Faktum, es gebe Urteile des unbedingten Lobes und Tadels, in der Weise näher beleuchten würde, daß sie die Entstehung solcher Urteile im allgemeinen oder jedes der einzelnen ästhetischen Stammurteile speziell

dartäte. Das könnte zwar allerdings bezüglich der Anwendung der aus jenen Urteilen sich ergebenden Musterbilder auf die konkreten Lebensverhältnisse von hohem Belange sein, sich also innerhalb der speziellen Ethik (auf den Gebieten der Tugend-, Pflichten-, Güterlehre) vielfach verwerten lassen, keineswegs aber möchten derlei Ergebnisse psychologischer Forschung im stande sein, der Ethik neue und kräftigere Stützpunkte zu geben, als ihr schon ohne sie eigen sind. Zur Begründung der Ethik bedarf es eben nicht des Einblickes in die Entstehung der einzelnen ästhetischen Urteile; dazu genügt das bloße tatsächliche Dasein derselben, wie dies schon die tägliche Erfahrung verbürgt.

Anlangend ferner die bereits oft versuchte Grundlegung der Ethik durch die Prinzipien der Religionsphilosophie, muß zunächst hervorgehoben werden, daß (wohlgemerkt) dem streng methodischen Gange nach, dieses Verhältnis vielmehr umgekehrt werden und die Ethik als eine der wesentlichen Grundlagen der spekulativen Theologie angesehen werden müsse. Daß übrigens durch die entschiedene Betonung der (methodischen) Priorität der Ethik vor der Religionsphilosophie dem religiösen Interesse irgendwie Eintrag geschehen werde, ist nicht im geringsten zu besorgen; indem das moralische und das religiöse Interesse sich vielfach durchdringen und gegenseitig ergänzen. Eine je würdigere Stellung man der Moral anweist, einen desto größeren Dienst erweist man damit zugleich der wahren Religiosität, die eben nur in einem lauteren, der sittlichen Ziele des menschlichen Lebens sich klar bewußten Gemüt hinlänglich tiefe Wurzeln zu schlagen vermag. Und was von der religiösen Gesinnung, das gilt ebenso gut von der Theologie. Diese wird in dem Maße vollkommener oder minder vollkommen sein, je reiner, je sorgfältiger durchgebildet jene ethischen Grundanschauungen sind, auf die die Konstruktion der Gottidee gebaut wird. Darum sagt *Thilo* so treffend: „Werden die sittlichen Begriffe nicht an und für sich“ (noch ohne alle Rücksicht auf irgend einen theologischen Lehrbegriff) „einer genauen Untersuchung unterworfen, deren Absicht keine andre ist, als zu erkennen, was in den menschlichen Gesinnungen die letzten und eigentlichen Punkte absoluten Lobes oder Tadels sind, so droht immer die Gefahr, daß die göttliche Ethik des ursprünglichen Christentums durch die ungeläuterten ethischen Begriffe, welche die menschliche Theologie mitbringt, entstellt werde.“[1]

---

[1] *Thilo,* Die theologisierende Rechts- und Staatslehre. S. XI.

Daß die Ethik vorerst schon in rein formeller Hinsicht die Priorität vor der Religionsphilosophie beansprucht, stützt sich darauf, daß es logisch geboten erscheint, das Einfachere und unmittelbar Gewisse dem Zusammengesetzteren und auf vielen Schlußketten Ruhenden voranzuschicken. Daß aber in unserem Falle die Ethik das Einfachere und unmittelbar Gewisse, die Religionsphilosophie dagegen das Zusammengesetzte und Vermittelte darstellt, ist leicht einzusehen. Denn die Ethik ruht auf reinen Werturteilen, deren jedes für sich erwiesen ist; die Religionsphilosophie dagegen ist auf verwickelte Schlußfolgerungen gebaut, für welche ein ganzes Netz teleologischer Erörterungen und historischer Daten die Voraussetzungen darbieten muß. Schon deshalb also gilt der Satz: zuvor Ethik, dann Religionsphilosophie.

Ein weiterer Grund liegt aber auch darin, daß zur richtigen Konstruktion der Gottidee nicht bloß höchste Macht und allumfassende Intelligenz, sondern zugleich Heiligkeit, d. h. die höchste Potenz sittlicher Vollendung gehört. Die volle Ausbildung der Gottidee fordert also unausweichlich die bereits erlangte Kenntnis der sittlichen Ideen. Man muß ja offenbar erst wissen, worin das an sich Gute besteht, bevor man Gott, als den absolut (an und durch sich) Guten, zu kennzeichnen unternimmt. Unwillkürlich denkt man da an *Herbarts* herrliche Äußerung: „Man redet Worte ohne allen Sinn, wenn man von Gott spricht, ohne ihn sogleich in demselben Augenblicke zu denken als den Heiligen, dessen Wille zur Einsicht stimmt; als den Erhabenen, dessen Macht sich am Sternenhimmel und in dem Wurm offenbart; als den Gütigen, welchen das Christentum schildert; als den Gerechten, der schon in den mosaischen Gesetzen erkannt wird; als den Vergelter, vor welchem der Sünder sich fürchtet, so lange ihm nicht Gnade verkündigt wird.“[1]

Es ist ferner auch nicht schwer einzusehen, daß man mit dem Versuche, der Ehik eine theologische Grundlage zu geben, eigentlich ein Hysteron-Proteron, ein Hinterszuvörderst begeht, was sich sehr bald dadurch zu erkennen gibt, daß man schließlich doch wieder genötigt ist, von der Theologie auf rein ethische Begriffe zurückzugreifen. Denn sobald man dem religiösen Glauben die letzte Entscheidung über gut oder böse einräumt, langt man unvermeidlich bei dem Gedanken an, eine bestimmte Gesinnungs- oder Handlungsweise sei eben deshalb gut, weil sie als Wille Gottes erscheint. Nun gibt es aber bloß

[1] *Herbart,* Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten. § 218. Werke von *Hartenstein* II. 304 u. *Kehrbach* IX. 266.

zwei Fälle der näheren Motivierung, warum der Wille Gottes für unsere sittlichen Entschlüsse bindend sein soll: entweder weil es der Wille des Allmächtigen ist, gegen den man sich vergeblich stemmen würde; oder weil dieser Wille, als Wille des höchst Heiligen, schon an und für sich als absolut gut gedacht werden muß. Der erstere Fall ist im Grunde für die Ethik bedeutungslos; denn fügt sich der Wille lediglich der Übermacht, weil jede Gegenwehr vergeblich wäre, so liegt in einer solchen blinden Unterwerfung nichts Sittliches. Folgt man dagegen dem Willen Gottes, weil man ihn als den heiligen, unbedingt guten anerkennt, so ist man damit von selbst auf die weitere Frage angewiesen: Welches ist denn der Maßstab für die Beurteilung des absolut guten Willens? Darüber Aufschluß zu erlangen, muß man zuletzt doch wieder an die Pforte der Ethik anklopfen.

Dabei mag man sich füglich an die erhebenden Äußerungen *Kants* erinnern: Das Sittengesetz sei „von so ausgezeichneter Bedeutung, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse." Daher die weitere merkwürdige Stelle: „Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit dem Ideale der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt."[1]

Höchst voreilig, ja geradezu ein arger Fehler wäre es aber, wenn man aus dem Umstande, daß die Ethik als Wissenschaft auf ihre eigene Grundlage gestellt werden muß, die Folgerung ziehen wollte: es sei darum die Religion für die Moral entbehrlich. Davon später.

In dem bisherigen Gange unserer Untersuchung nahmen wir vor der Hand einzig und allein auf die Grundlegung der praktischen Philosophie Rücksicht; wesentlich anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man die ethischen Grundbegriffe anzuwenden unternimmt. Da macht sich der folgende Satz geltend: So sehr auch daran festzuhalten ist, daß sowohl die theoretische als praktische Philosophie jede für sich auf ihrer eigenen Grundlage ruht, daß also demgemäß allgemeine Metaphysik und allgemeine Ethik voneinander unabhängig sind: so finden doch zwischen der angewandten Metaphysik und der speziellen Ethik gar mancherlei wichtige Berührungspunkte statt.

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von *Immanuel Kant.* (II. Abschnitt. 3. Aufl. Riga 1792. S. 28 u. 29.)

Diese Berührungspunkte sind so vielfach, daß wir uns hier lediglich auf einige wenige Fingerzeige beschränken müssen.

Sobald es sich um die Anwendung der ethischen Ideen handelt, muß natürlich das Gegebene vielfach berücksichtigt werden. Man muß ebensowohl die Natur der menschlichen Seele, als die Gesetze des äußeren Naturlaufs, nicht minder auch die sozialen Verhältnisse, inwiefern dieselben den sittlichen Zwecken bald fördernd entgegenkommen, bald ihnen Hindernisse entgegenstellen, mit in Rechnung ziehen. Da aber die Metaphysik das Gegebene nach seiner inneren Gesetzmäßigkeit zu begreifen Anleitung gibt, so ist es von vornherein klar, daß von den verschiedenen Teilen der angewandten Metaphysik aus auf die einzelnen Gebiete der speziellen Ethik gar manches wichtige Streiflicht fallen müsse.

Von welcher weitreichenden Bedeutung zunächst schon die Winke der Naturphilosophie sein müssen, da wo es sich um Einbürgerung der ethischen Ideen ins soziale Leben handelt, das kann beispielsweise schon der flüchtige Blick auf die verschiedenen Aufgaben des Verwaltungsystems erraten lassen. Dort handelt es sich nämlich darum, die Natur dem Menschengeiste dienstbar zu machen, die Schätze der drei Naturreiche so auszubeuten, zu formen, zu verwerten, daß, vermöge der bestmöglichsten Verwendung der vorhandenen Güter, der materielle Volkswohlstand für die gegenwärtige wie die folgende Generation angebahnt werde. Dieses hohe Ziel kann selbstverständlich um so sicherer erreicht werden, eine je tiefere Einsicht in die Naturgesetze den leitenden Organen dieses Systems zu Gebote steht.

Noch reicher verschlungen sind die Fäden, die von der Psychologie und Religionsphilosophie in die Ethik hinüberreichen. — Sollen die sittlichen Ideen Mark und Leben gewinnen, sollen sie das werden, wozu sie bestimmt sind, die waltenden Mächte, wie im Leben des Einzelnen so auch im Leben der Gesellschaft – so muß die Ethik, deren Aufgabe darin besteht, ihnen zu der völligen Einbürgerung im wirklichen Leben zu verhelfen, sich selbstverständlich auf die genaue Einsicht in die im Innern des Menschen wirkenden Kräfte stützen können. Ohne die Kunst psychologischer Analyse müßte die spezielle Ethik ein farbloses Schema bleiben.

In der Tat, das, was die Moral von der Psychologie zum Lehn empfängt, ist kein geringes. Bei der Psychologie muß sie vor allem sich Rat erholen betreffs der Natur des Wollens und seiner innigen Beziehungen, teils zu dem schon vorhandenen Gedankenschatze, teils zu den wechselnden Stimmungen der Gemütslage. Dort muß sie Klar-

heit gewinnen über die eigentümliche Natur der ästhetischen Urteile, in ihrem Unterschiede von reinen Erkenntnisurteilen, und zugleich das ästhetische Wohlgefallen vom bloß sinnlichen Wohlbehagen, den begierdenfreien Beifall von der befangenen Teilnahme der Begehrlichkeit scharf sondern lernen. Nur da allein kann sie die Bedingungen und Grenzen der menschlichen Wahlfreiheit und damit auch jene der Zurechnungsfähigkeit, da allein die im Subjekte selber liegenden Quellen des Guten und Bösen, sowie die äußeren, objektiven Veranlassungen hierzu gehörig würdigen und abschätzen lernen. Da allein kann sie erfahren, wo die eigentlichen Stützpfeiler des sittlichen Charakters zu suchen sind, und welcher innere Gestaltungsprozeß nötig ist, um dem rohen Blocke der Individualität die befriedigende Form des in sich abgerundeten Charakters zu geben. In Berücksichtigung dessen durfte *Herbart* die praktische Philosophie füglich „mit einem Baume vergleichen, dessen Wurzeln im Boden der allgemeinen Ästhetik ruhen, dessen Zweige aber hinüberragen in das nachbarliche Gebiet der Psychologie.“[1]

Nicht minder eng ist auch die Berührung, die zwischen der Ethik und der Religionsphilosophie stattfindet, so eng, so tief einschneidend, als das Wechselverhältnis zwischen reiner, aufopferungsfähiger Sittlichkeit und tief wurzelnder Frömmigkeit. Denn wenn auch die Imperative der Moral, sozusagen, auf eigenen Füßen stehen, wenn auch dem sittlichen Urteile eine hinlänglich vernehmbare Sprache innewohnt, ja sogar eine innerlich zwingende Macht, so liegen doch in der Religion nicht hoch genug zu veranschlagende Hilfsmotive für das sittliche Streben, und von da aus empfangen Tugend-, Pflichten- und Güterlehre gar manche, von anderer Seite schlechthin nicht zu ersetzende Ergänzung.

Allerdings strahlen die Ideen schon in ihrem eigenen Lichte hell genug; aber trotzdem kann ihr Glanz noch erhöht werden, wenn der Abglanz des Göttlichen auf sie fällt und sie sofort in eine höhere Verklärung hineinhebt, indem auf solche Weise, was in erster Instanz als Ratschlag oder Forderung der eigenen praktischen Vernunft, der eigenen Gewissensstimme erschien, sich nun zugleich als Ausfluß des heiligen Urwillens und mit diesem in Übereinstimmung erweist. Zudem, wenn auch der unverdorbene Mensch das sittliche Urteil, das ihm aus dem eigenen Innern entgegentönt, hinlänglich zu würdigen weiß, so führt doch von der bloßen Anerkennung der sittlichen Vor-

---

[1] Werke herausgegeben von *Hartenstein* II. 351, von *Kehrbach* IX. 314.

bilder bis zu ihrer Verwirklichung und Darbildung in allen Lebenslagen ein weiter, oft sehr unebener und dornenreicher Weg; diesen hilft dann die Religion abkürzen und ebnen.

Namentlich macht sich dem Ethiker das Bedürfnis der Religion dann recht eindringlich fühlbar, wenn er sich tiefer in die Tugend-, Pflichten- und Güterlehre einläßt. Da kann er dieser erhabenen Bundesgenossin nicht entraten, die auf die sittliche Erziehung einzelner Individuen, wie ganzer Völker und Zeitalter den entscheidendsten Einfluß übt; denn eben hier muß diese vielfach helfen, vermitteln, ausgleichen, ergänzen, was die Moral mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln für sich allein nicht zu vollenden vermöchte. Besteht ja doch die unverkennbare Aufgabe der Religion darin, „den Leidenden zu trösten, den Verirrten zurechtzuweisen, den Sünder zu bessern und dann zu beruhigen.“[1]

Blicken wir zuvörderst auf die Tugendlehre, so ist nicht zu verkennen, daß die Tugend vielfachen Versuchungen zum Bösen ausgesetzt ist. Was kann da mehr aufrichten und erheben als der Gedanke an Gott, dieses Urmuster sittlicher Vollendung? Schon der bloße Gedanke an ihn, den unsichtbaren Zeugen unserer Handlungen, den Mitwisser selbst unserer geheimsten Regungen, vermag manchen Keim zum Bösen, manchen törichten Gedanken, manches unlautere Gelüste niederzuhalten; während die Liebe zu ihm, selbst in den kritischsten Lebenslagen, dem sittlichen Streben eine Festigkeit und Ausdauer zu verleihen im stande ist, die eben nur aus dem Zusammenwirken zweier schon an sich kräftiger Motive, des ethischen und religiösen, begreiflich wird. Ist es damit doch ähnlich bewandt, wie mit der Liebe zu unseren Eltern, Freunden, oder zu uns sonst hochwerten Personen, deren Bild oft in entscheidenden Augenblicken uns vor die Seele tritt und uns bald vom Bösen abmahnt, bald zum Guten anfeuert. Zudem ist die Religion auch schon in der Hinsicht für das tugendhafte Streben heilsam, weil sie (indem sie zwar nicht einzig und allein, doch vorzugsweise, wenigstens ihrem ersten Ansatze nach, auf dem Gefühle der Abhängigket beruht) jeglicher Selbstüberhebung steuert, Demut erzeugt und eben, weil sie uns unausgesetzt an unsere Schwäche mahnt, zugleich jene Wachsamkeit, jene Selbstkontrolle weckt, ohne welche die Tugend niemals zur gedeihlichen Entfaltung gelangen könnte.

Auch der Pflichtenlehre, zumal diese uns mitunter große Entbehrungen auferlegt, nicht selten harte Opfer heischt, ja in einzelnen

[1] *Herbarts* Werke von *Hartenstein* II. 57, von *Kehrbach* IX. 67.

Situationen sogar mit der Forderung an uns herantritt, im Dienste einer großen Idee selbst unser Leben und Lebensglück in die Schanze zu schlagen, steht sie unterstützend zur Seite, indem sie dem redlichen Streben Hilfe von oben verheißt. Selbst da noch, wo nach menschlicher Berechnung kein Ausweg abzusehen, wo im harten Kampfe mit unübersteiglich scheinenden Hindernissen das Unterliegen unausweichlich zu drohen scheint und der bis dahin aufrecht erhaltene Mut zu wanken beginnt, tritt an den fast Verzagenden die Religion heran, erinnert ihn an die Vorsehung, lenkt seinen Blick auf das Jenseits und mahnt ihn auszuharren, indem sie ihn mit dem Gedanken tröstet, daß im Reiche Gottes nichts verloren gehen kann, daß die Saat des Guten früher oder später dennoch aufgehen wird. Und so läßt denn die Religion selbst den im Zuge seiner Pflichterfüllung Erliegenden immer doch mit der Siegeshoffnung aus dem Leben scheiden, indem sie sogar über die Todesnacht ihren verklärenden Schimmer breitet.[1]

Was endlich die Güterlehre anbelangt, so liegt ganz vorzugsweise für sie eine wesentliche Ergänzung in der Religion. Die Güter und Genüsse dieser Erde sind mitunter spärlich, höchst ungleich und zumeist nur an einige wenige verteilt, und gar mancher, nicht selten der Edelsten einer, wandelt sein Leben lang ohne besonderes Verschulden dornenvolle Pfade; ja selbst durch das Leben solcher, die den Außenstehenden als besondere Günstlinge des Glücks erscheinen mögen, zieht sich oft ein dunkler Faden, ein schriller Mißton hindurch. Gewiß nur wenige würden, an den Grenzmarken ihres Erdenwallens angelangt, sich aufgelegt fühlen, den zurückgelegten Weg noch einmal, von Kindesbeinen an, durchzumachen; und so manchen, dessen eigener Lebenspfaden minder verwickelt ist, mag angesichts der vielfachen Leiden der Menschheit dennoch in einzelnen trüben Stunden ein leiser Anflug von Pessimismus beschleichen. Ist da die Moral für sich allein im stande, alle jene Dissonanzen aufzulösen und die volle Harmonie zwischen dem inneren Werte und dem äußeren Befinden herzustellen? – Mit nichten. Sie kann nur mahnen zur Geduld und Selbstbeschränkung, zur Mäßigung allzukühner Hoffnungen und Wünsche; sie kann nur auf das Trügerische und Eitle mancher ersehnter Genüsse hinweisen und die übertriebene Scheu und Besorgnis gegenüber manchem Übel, das uns die Phantasie bloß vorspiegelte, zerstreuen helfen; aber sie hat nur Macht über die Gemüter, nicht über die Dinge und Verhält-

[1] Läßt doch schon *Euripides* im Drama „Hyppolytos" Vers 1085 u. f. den Chor sagen: „Mächtig erhebt der Gedank' an die Himmlischen, faßt er die Seele, den Hoffnungslosen."

nisse. Den Pessimismus völlig zu bannen, vermag nur die Religion, indem sie den Blick des Menschen über die Wirrsale dieses Lebens emporhebt, den Unbefriedigten an die richtende und vergeltende Gerechtigkeit Gottes weist und ihm die Wiederherstellung des hier so vielfach gestörten Gleichmaßes zwischen Wert und Befinden in Aussicht stellt. So können wir denn auch diesen Absatz nicht besser abschließen, als mit den inhaltsschweren Worten *Herbarts:* „Bei der Religion gedeiht die moralische Gesundheit, durch sie erhöht sich die moralische Würde. Ohne sie ist der Mensch schwach und mutlos zum Guten."

Über das Verhältnis der Religion zur Ethik vgl. *O. Flügel*, die spekulative Theologie der Gegenwart, 1888. S. 388. Derselbe, das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker, 1896. S. 186. *Allihns* Grundriß der Ethik, 1898. S. 254.

Im vorstehenden wurde der Satz verfochten, die praktische Philosophie sei, was ihre Grundlagen anbelangt, von der theoretischen unabhängig; dabei wurde aber auch anderseits anerkannt, welche wichtigen Dienste die theoretische Philosophie der praktischen da zu leisten vermag, wo es sich um Anwendung der praktischen Prinzipien auf das Gegebene handelt; doch ist auch der Kehrseite zu gedenken, wie sehr nämlich eine falsche Metaphysik der Ethik schaden kann.

Der Monismus im Sinne *Spinozas* wie *Hegels* oder im Sinne des darwinistischen Evolutionismus lehrt: Die Ethik wie alles Wissen ist im beständigen Flusse des Werdens begriffen, darin gibt es nichts Festes, nichts Bleibendes oder Absolutes. Das Gute ist das, was den Kampf ums Dasein als Überlebendes, als Stärkstes besteht. Was wirklich ist, ist vernünftig und recht. Vgl. dazu *O. Flügel*, Idealismus und Materialismus der Geschichte, 1898. S. 97.

Der Materialismus leugnet Gott, Unsterblichkeit der Seele und zumeist auch die Freiheit in dem Sinne, daß der Wille sich nicht nach Ideen bestimmen kann. Vgl. *O. Flügel*, Die Seelenfrage, 1902.

Der Mystizismus in der Form des Quietismus fordert Weltflucht und Ertötung des Willens. Vgl. *Nahlowsky*, Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben. S. 4.

Diese und ähnliche Theorien können nicht nur schädlich auf die Moral als Lehre einwirken, sondern haben auch tatsächlich vielfach die Moralität als Gesinnung nachteilig beeinflußt.

---

## § 6. Die Beziehungen der praktischen Philosophie zum wirklichen Leben, zu einzelnen anderen Wissenschaften und zur Kunst.

Von einer Wissenschaft, die schon in ihrem Titel das Prädikat „praktisch" führt, darf man füglich erwarten, daß sie sich auch als solche ausweise. Nicht bloß die innere Geschlossenheit, Folgerichtigkeit,

Wahrheit ihrer Lehrsätze muß sie empfehlen, es müssen zugleich auch in ihr vielfache Berührungspunkte mit dem wirklichen Leben und seinen allgemeingiltigen, rein menschlichen Interessen zu Tage treten; es müssen sich von ihr aus auch mancherlei Beziehungsfäden hinüberziehen zu einzelnen anderen Wissenschaften, und selbst auf das freie Spiel der Phantasie muß sie ihren, ob auch noch so sehr vermittelnden Einfluß üben.

In der praktischen Philosophie finden sich beide Wertkategorien vereinigt. Ihr kommt zunächst schon ein absoluter, ein in ihr selber ruhender Wert zu, wie jeder anderen Wissenschaft. Er liegt in dem Ringen und Suchen nach Wahrheit, nach Erkenntnis, noch vor aller Frage, wie die letztere sich werde verwenden und verwerten lassen. Schon die bloße Übung der Denkkraft, die reine unbefangene Hingebung an den Forschertrieb ist eine an und für sich würdige; ja nach einem der scharfsinnigsten Denker des Altertums *(Aristoteles)* die würdigste, beseligendste und gottähnlichste Beschäftigung des höher angelegten Menschen, wie schon so sinnig der Ausdruck „*Theoria*" (das uninteressierte geistige Anschauen der Dinge) andeutet. Dieser absolute Wert tritt bei der praktischen Philosophie um so entschiedener hervor, als schon ihr Gegenstand (wie dies besonders *Sokrates* betonte) ein an sich würdiger und hochwichtiger ist und zugleich, richtig erfaßt, auch der Forderung nach Exaktheit Genüge zu leisten vermag.

Daneben kommt diesem Studium auch ein ausgedehnter bedingter Wert zu, der in der mannigfachen Anwendbarkeit der ethischen Prinzipien begründet ist und gemeinhin Nutzen genannt wird. Dieser Nutzen erstreckt sich nach drei Richtungen hin. Fürs erste greift die praktische Philosophie tief ein in das konkrete Leben, dessen Führerin zu sein ihre eigentliche Bestimmung ist; sodann wirkt sie vertiefend auch auf andere Wissenschaften, zumal alle jene, die sich mit dem praktischen Interesse eng berühren; endlich greift ihr Einfluß selbst auf die Kunst hinüber, indem sie dieser einen höheren Standpunkt gibt und ihr würdige Aufgaben vorzeichnet. Das sollen einige Hinweise näher beleuchten.

Daß die praktische Philosophie auf das wirkliche Leben des Menschen in allen möglichen Lagen den durchgreifendsten Einfluß zu üben vermag, ist auf den ersten Blick einleuchtend. Zunächst ist ja sie es, und sie allein, die ihm zeigt, worin der Wert und die Würde sowohl des Individuums als jeglicher menschlichen Vereinigung, führe sie Namen, welche sie wolle, zu suchen ist. Sodann ist sie es, die

ihm einen näheren Aufschluß darüber erteilt, was seine eigentliche Lebensaufgabe bildet, wo er also seine höhere Bestimmung zu suchen hat. Insofern hängt sie mit dem Charakter, mit der Persönlichkeit des Menschen inniger und tiefer zusammen, als jede andere Wissenschaft. Endlich noch ist der Nutzen, den das Studium der praktischen Philosophie gewährt, ein um so größerer und segensreicherer, als sie sich nicht bloß damit begnügt, uns das Lebensziel nur in allgemeinen, abstrakten Umrissen vorzuzeichnen, sondern uns zugleich in jeglicher Lebenslage als treue Ratgeberin (deren Mahnungen niemand unbeachtet lassen soll) zur Seite steht, und uns, gleich dem Sokratischen Dämonion, leise Winke erteilt, was wir zu tun haben, um inneren Frieden und dauernde Beseligung zu erlangen, was wir dagegen zu meiden haben, um dem inneren Zerwürfnisse und den Schmerzen der Reue zu entgehen. Deshalb kann man die praktische Philosophie, sofern sie einem Individuum, sozusagen, in Fleisch und Blut übergegangen ist, als die wahre „Lebenskunst" bezeichnen.

Nicht minder ausgebreitet und tiefreichend ist auch der Einfluß der praktischen Philosophie auf das Studium andrer Wissenschaften. Selbstverständlich kommen hier alle jene Wissenschaften in Betracht, welche zu dem praktischen Leben in der engsten Beziehung stehen. Für sie alle liefert die praktische Philosophie die unentbehrliche Grundlage. In diese Kategorie gehören namentlich die Pädagogik, die Rechtsphilosophie, das Strafrecht, die Politik, die höhere (pragmatisch behandelte) Geschichtswissenschaft, wie nicht minder die Theologie.

Was zunächst die Pädagogik betrifft, so findet zwischen ihr und der Ethik der innigste Zusammenhang statt. Die Erziehungswissenschaft ist eine angewandte philosophische Disziplin, die sich einerseits auf die praktische Philosophie, anderseits auf die Psychologie stützt. Sofern es sich um den Zweck der Erziehung handelt, muß sie sich an die Ethik wenden; denn der Zweck der Erziehung muß ja mit dem Zwecke des menschlichen Lebens im Einklange stehen. Handelt es sich dagegen um die Mittel zur Realisierung des Erziehungszwecks, so muß, da diese Mittel der menschlichen Natur angepaßt sein müssen, in diesem Falle der Rat der Psychologie eingeholt werden.

Auch zur Rechtsphilosophie steht die praktische Philosophie in einer näheren Beziehung. Denn hat die Rechtsphilosphie die Rechtsidee anzuwenden, hat sie derselben auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens nachzugehen und Anleitung zu geben, wie dieselbe am angemessensten zu betätigen sei: so ist es die Aufgabe der praktischen Philosophie, die Rechtsidee philosophisch aufzubauen,

sie als eine unter mehreren sittlichen Ideen nachzuweisen und ihren inneren Zusammenhang mit den übrigen sittlichen Musterbegriffen darzulegen. Insofern ist die praktische Philosophie für die Rechtsphilosophie grundlegend. Die Wurzeln des Rechts müssen als im allgemeinen Boden der Sittlichkeit ruhend anerkannt werden.[1]

Wie aber für die Rechtsprinzipien überhaupt, so liefert auch für die Prinzipien des Strafrechts die Ethik die natürliche Unterlage; denn auch für das Strafrecht steht eine sittliche Idee als untrüglicher Leitstern da, nämlich die im System selbst näher zu beleuchtende Idee der Billigkeit.

Ebenso ist auch für die Politik die Ethik grundlegend; denn sie hat darzutun, daß die sittlichen Ideen nicht bloß dem Individuum, sondern eben so sehr auch der Gesellschaft gelten; sie hat die sittliche Bedeutung des Staates zu beleuchten, hat die einzelnen Systeme, aus denen sich der Staatsorganismus zusammensetzt, zu analysieren und darauf hinzuweisen, wie diese Systeme, nämlich die gesellschaftlichen Veranstaltungen für Recht und Vergeltung, für Güterverwaltung und Kultur, zu einem höheren Zwecke zusammenwirken, sie hat überhaupt jeglichem Gemeinwesen sein Ideal vorzuzeichnen.

Ferner ist nicht zu verkennen, daß auch für den Historiker, genauer gesagt, für die Geschichtschreibung im höheren Stile, eine tiefere Vertrautheit mit den Prinzipien der Ethik unentbehrlich ist.

Der Historiker (im höheren Stile), der sich über den bloßen Chronisten, wie über den bloßen Quellensammler — was allerdings auch dankenswerte Leistungen, aber doch immer nur Vor- und Hilfsarbeiten für die eigentliche Geschichtschreibung sind – erheben soll, muß notwendig der fruchtbaren und lebensvollen Behandlung der weltgeschichtlichen Tatsachen eine geklärte und gereifte sittliche Weltanschauung entgegenbringen. In diesen lichten Brennpunkt muß er alles Tatsächliche hineinzustellen und von da aus zu begreifen wissen. Die Weltgeschichte hat ja die Aufgabe, ein wahres, lebensvolles, anregendes Bild der allgemein menschheitlichen Entwickelung, nach Völkern und Zeitaltern geordnet, vor uns aufzurollen. Der Geschichtschreiber hat darum nicht bloß zu berichten, was im Verlauf der Zeiten geschehen ist, sondern er hat uns zugleich in den Pragmatismus der Begebenheiten, d. h. in den inneren Zusammenhang der Ereignisse, einzuführen und an diesen pragmatischen Faden lehrreiche Winke

[1] Vgl. besonders *A. Geyer*, Philosophische Einleitung der Rechtswissenschaften in *Holtzendorffs* Encyklopädie der Rechtswissenschaft. 4. Auflage.

anzuknüpfen, welches Volk, welches Zeitalter seine allgemein menschliche oder seine lokale Mission erfüllt hat, welches dagegen hinter diesen Aufgaben zurückgeblieben ist. Damit erhebt sich die Geschichte erst zur vollen Würde einer „Lebenslehrerin“, einer „Leuchte der Wahrheit“, ohne dieses bliebe sie nur eine Aufzeichnung von Namen, Zahlen, Daten. – Soll aber der Geschichtsschreiber uns auf den Fortgang oder Rückgang der Menschheit in den verschiedenen Epochen aufmerksam machen können, so muß er selbst in die Prinzipien dieses Fort- und Rückganges der Menschheit eingeweiht sein; den Einblick in dieselben aber liefert ihm eben die praktische Philosophie. Wenn man zu sagen pflegt, die „Weltgeschichte sei das Weltgericht“, d. h. sie entscheide über Wert und Unwert von Personen, Völkern, Zeitaltern, so darf man nicht übersehen, daß hier im Grunde jene richtende Stimme eigentlich der Ethik zukommt. Zuletzt ist immer sie es, die auf der Kurstabelle des inneren Wertes die Grade des Steigerns oder Fallens verzeichnet. An sie muß sich zuletzt der Historiker doch immer wenden; er spricht nur aus, was jene ihm diktiert.

Und ebenso tritt denn auch die Theologie mit der Ethik in die engste Verbindung. Unternimmt sie es nämlich, über die Idee der Gottheit nachzudenken, so kann sie dabei der sittlichen Elemente nicht entraten. Nicht Macht allein, nicht Einsicht allein, sondern vor allem die höchste sittliche Verklärung, die Heiligkeit, ist ja eine notwendige und unentbehrliche Eigenschaft der Gottheit. Wodurch aber das Wollen jeglichen Vernunftwesens, des Menschen, wie des Seraphs, ja in höchster Gliedsprosse, jenes der Gottheit sogar unbedingt gut und verehrenswert wird, darüber eben hat die Ethik zu berichten. – Und in der Tat sind es dieselben ethischen Ideen, die dem Menschen als seine sittlichen Muster vorschweben, welche wir auch in dem Begriffe der Gottidee in höchster denkbarer Form ausgebildet wiederfinden: die Heiligkeit (als innere Freiheit), die Vollkommenheit, die allumfassende Güte, die richtende und endlich die vergeltende Gerechtigkeit.[1]

Endlich läßt sich auch nicht in Abrede stellen, daß selbst für die Kunst ein tieferer, wissenschaftlicher Einblick in die sittlichen Grundelemente des menschlichen Lebens von hohem Belange ist.

Denn in einem gediegenen Kunstwerke handelt es sich nicht bloß um das Technische, um die vollendete äußere Form, wenngleich diese

---

[1] Vgl. Die Grundlehren der Religionsphilosophie von *Moritz Wilhelm Drobisch*. Leipzig 1840, — namentlich Abschnitt IV.

in erster Reihe in Betracht kommt, sondern wir verlangen von dem wahren Kunstwerke auch einen ideellen Gehalt. Unter den mancherlei Ideen aber, die uns in einem Kunstwerke in sinnlich vollendeter Form entgegentreten können, finden sich auch spezifisch sittliche Ideen. Und das ist namentlich in der höchsten poetischen Kunstform, im Drama der Fall. Denn dieses führt uns verschiedenartige Charaktere in den mannigfaltigsten Situationen und Handlungen begriffen vor. Da drängen sich dem Leser oder Zuschauer ethische Verhältnisse geradezu auf und locken in seiner Seele mancherlei Werturteile hervor.

Je klarer, sicherer, tiefer der Dichter die sittlichen Grundverhältnisse des menschlichen Lebens erfaßt hat, desto vollkommener vermag er seine künstlerische Aufgabe zu lösen. Seine gereifte sittliche Weltanschauung wird ihm in doppelter Hinsicht zu statten kommen. Einmal schon befähigt sie ihn, unterstützt natürlich von dem rechten psychologischen Takt, tiefer in den inneren Zusammenhang der dargestellten Begebenheit einzudringen, sodann aber setzt sie ihn zugleich in den Stand, seiner Darstellung mehr Wärme, Weihe und Würde zu geben. Je klarer und frischer der Dichter selber die im menschlichen Leben waltenden Mächte begriffen hat, um so sicherer kann er auch auf den Leser oder Zuschauer ethisierend einwirken, seinen geistigen Gesichtskreis erweitern und große, sittliche Entschlüsse in ihm wecken.

Nicht bloß die reiche Phantasie, die tiefe Menschenkenntnis, die Formgewandtheit und poetische Gestaltungskraft, sondern ebenso sehr die Klarheit und Reife der sittlichen Weltanschauung ist es, was den großen Dramatiker kennzeichnet. Das ists, was in der antiken Welt *Sophokles,* in der Neuzeit ganz besonders *Shakespeare* und nächst ihm die beiden deutschen Dioskuren, *Schiller* und *Goethe,* zu Dramatikern ersten Ranges stempelt. Dabei zeichnet sich *Sophokles* besonders durch die Klarheit und Einfachheit, in welcher bei ihm die sittlichen Grundverhältnisse hervortreten, aus, während *Shakespeare* durch den unerschöpflichen Reichtum an ethischen Situationen und durch Darstellung aller möglichen sittlichen Konflikte und Kollisionen glänzt. Sehr treffend rühmt von ihm ein neuerer Kulturhistoriker: „*Shakespeares* Dramaturgie ist eine Ethik, eine Offenbarung der göttlichen Ordnung"; denn fast in allen seinen Dramen findet schließlich eine überzeugende und befriedigende Abrechnung statt zwischen der Leidenschaft und den sittlichen Urgesetzen, und kein zweiter Dichter weiß wie er poetische Gerechtigkeit zu üben.

## ERSTER TEIL.

# Grundlegung der praktischen Philosophie

durch die

## Vorbegriffe der allgemeinen Ästhetik.

### § 7. Gemeinsame Anknüpfungspunkte für die Ästhetik und Ethik.

Alle Philosophie muß sich zuletzt auf ein Gegebenes stützen, weil sich nur auf Grundlage des unleugbar Gegebenen giltige Begriffe und vermittels dieser eigentliche Kenntnisse gewinnen lassen (§ 2). Dasselbe gilt denn auch von der allgemeinen Ästhetik und der aus ihr hervorgehenden Ethik.

Das, was speziell für diese als das Gegebene, als der Rohstoff, zu betrachten ist, welchen sie durch methodisches Denken zu formen und in feste Erkenntnisse umzuwandeln hat, ist der ungemein reiche Gehalt an Wertbestimmungen durch Lob und Tadel, wie er sich auf unzählige Veranlassungen hin schon im gemeinen Leben bildet. Diesen Gehalt von Wertbestimmungen durchzumustern, das, was daran Haltbares und Festes ist, vom Schwankenden, was wesentlich ist, vom Zufälligen, was an ihnen objektiv ist, von der subjektiven Zutat, was unbedingt gültig ist, von dem bloß bedingt Gültigen scharf zu unterscheiden und, auf alle diese Untersuchungen gestützt, schließlich einen endgiltigen Maßstab für die Beurteilung des Guten und Schönen aufzustellen, ist als wesentliche Aufgabe jener beiden eng zusammengehörigen Wissenschaften anzusehen.

Die gemeinsamen Voraussetzungen beider lassen sich demnach in folgende Hauptpunkte zusammenfassen:

I. Es ist eine unleugbare und zugleich allbekannte Tatsache, daß wir über mancherlei Dinge, wie Personen, Handlungen, Gesinnungen, Einrichtungen, Urteile des Vorziehens und Verwerfens fällen, und daß wir eben dadurch den vorgezogenen Dingen einen Wert, den verworfenen dagegen einen Unwert zuschreiben.

II. Eine ebenso allbekannte und ebensowenig hinwegzuleugnende Tatsache ist es ferner, daß diesen verschiedenen Werturteilen ein verschiedenes Gewicht und eine verschiedene Tragweite zukommt, in-

dem schon das gemeine Bewußtsein verschiedene Wert-Arten und Wert-Stufen anerkennt.

III. Unterziehen wir nämlich die einzelnen Werturteile einer genaueren Musterung, so machen wir die wichtige Entdeckung, daß es im Grunde zwei voneinander scharf gesonderte Kategorien von Werturteilen gibt. Das eine Mal stoßen wir auf ein Vorziehen oder Verwerfen, das von der zeitweiligen Willensrichtung oder Gemütsstimmung, von mancherlei Sonderinteressen, ja mitunter sogar von irgendwelchen pathologischen Einflüssen abhängig ist. Ein andermal dagegen liegt ein Vorziehen oder Verwerfen vor, das über alle Willkür erhaben und von jeglichem Sonderinteresse frei ist, indem es rein dem beurteilten Objekte (oder auch nur seinem bloßen Bilde) als solchem gilt.

IV. Ebenso nun, wie sich unsere Werturteile in zwei verschiedene Kategorien teilen, ebenso zerfallen denn auch die Objekte derartiger Beurteilungen in zwei verschiedene Gruppen. Die eine Gruppe umfaßt Dinge, die nur einen subjektiven, wandelbaren und lediglich relativen (bedingten) Wert, die andere betrifft Dinge, die einen objektiven, sich unwandelbar gleichen und absoluten (unbedingten) Wert haben, d. h. einen Wert, der in ihnen selbst beruht und aus der bloßen Vorstellung ihrer eigentümlichen Qualität entspringt.

V. In die erste Gruppe dessen, dem ein bloß subjektiver, relativer und wandelbarer Wert zugeschrieben wird, gehört das Angenehme und Nützliche; in die zweite Gruppe von Objekten, denen ein objektiver, unwandelbarer, absoluter Wert einzuräumen ist, gehört dagegen das Schöne und Gute.

Vom Angenehmen und Nützlichen behaupten wir, daß es lediglich einen subjektiven Wert hat; denn die Annehmlichkeit und der Nutzen hängen beide von der Subjektivität, und zwar die erste von der Gemütsstimmung, der Nutzen aber vom Streben, bestimmter ausgedrückt von der besonderen Tendenz, die das Individuum verfolgt, ab. Demnach kann dem einen Subjekte etwas angenehm oder nützlich scheinen, was ein anderes, nach Maßgabe seiner Gemütsstimmung oder seiner Sonderzwecke, als unangenehm oder schädlich erklärt. Beides ist ferner selbst in Anbetracht desselben Individuums, je nach vorwaltenden Gemütsstimmungen oder zeitweiligen Tendenzen, einer sehr wandelbaren Wertschätzung unterworfen. Ändern sich Gemütsstimmung und Zweck, so ändern sich auch die Urteile betreffs dessen, was das Individuum als angenehm oder nützlich erklärt. Beiden, dem Angenehmen wie dem Nützlichen, kommt endlich ein bloß relativer (bedingter) Wert

zu. Es gibt im Grunde kein an sich Angenehmes, kein an sich Nützliches; was angenehm ist, ist es nur in Anbetracht der vorfindigen, bestimmten physischen und psychischen Stimmung; was nützlich ist, ist es eben nur unter Voraussetzung eines bestimmten Zweckes und bestimmter äußerer Verhältnisse.

Anders ist es dagegen mit dem Guten und Schönen bewandt. Die Anerkennung ihres Wertes ist keineswegs abhängig von der subjektiven Gemütsstimmung, ebensowenig von besonderen Interessen und Tendenzen, sondern ruht lediglich auf der klaren Vorstellung des als gut oder schön bezeichneten Objekts. Sie haben ferner nicht etwa nur jetzt Wert, ein andermal nicht; ebensowenig gelten sie etwa nur für dieses oder jenes Individuum, sondern ihre Geltung ist für Alle und für alle Zeit eine unwandelbar gleiche. Endlich, wenn das Angenehme und Nützliche über sich hinausweist auf ein Fremdes, worauf bezogen es als das erscheint, wofür es gilt, so hat dagegen das Schöne und Gute keinen Beziehungspunkt außer sich, sein Wert ruht in ihm selbst; er entspringt rein aus der Vorstellung seiner eigentümlichen Qualität. Das Gute ist an und durch sich gut; das Schöne ist an und durch sich schön. Es erhält nicht erst seinen Wert durch ein anderes, sondern strahlt in ureigenem Glanze, während dem Angenehmen und Nützlichen nur ein erborgter Schimmer zukommt; erborgt entweder von der Gemütsstimmung oder von dem Begehren.

VI. Halten wir ein für allemal den Unterschied zwischen den beiden vorerwähnten Arten der Werturteile fest, so lassen sich offenbar nur diejenigen als Prinzipien, d. h. als Ausgangspunkte einer wissenschaftlichen Untersuchung verwerten, worin sich ein absolutes (in der vollendeten und ungetrübten Vorstellung ihres Objekts selber begründetes) Wohlgefallen oder Mißfallen, Vorziehen oder Verwerfen ausspricht; denn nur diesen kommt jene Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und vermöge dieser jene überzeugende Kraft zu, welche wir für ein wissenschaftliches Prinzip schlechthin fordern müssen.

VII. Derartige Urteile des absoluten Vorziehens oder Verwerfens nennen wir ästhetische Urteile.

Jene für ein wissenschaftliches Prinzip geforderte Allgemeingültigkeit kommt ihnen deshalb zu, weil sie die (bereits im Punkte III angedeutete) Doppeleigenschaft besitzen: erstens, daß sie über alle Willkür erhaben, und zweitens, daß sie von jeglichem Nebeninteresse frei, also unparteiisch sind. Daß dem wirklich so ist, läßt sich durch Tatsachen der Erfahrung erproben.

Daß die Urteile absoluten Vorziehens oder Verwerfens fürs erste über alle Willkür erhaben, von unserem objektiven Belieben, Wollen oder Nichtwollen unabhängig sind, leuchtet am überzeugendsten aus dem Umstande ein, daß wir mitunter Lob oder Tadel sogar wider unseren Willen aussprechen, weil wir eben nicht anders können. Wir fällen oft derartige Urteile mit einem gewissen inneren Widerstreben; wir wehren uns dagegen, ohne daß wir uns ihrer zu erwehren vermöchten. — Denken wir uns z. B., jemand habe sich selbst über einer unlauteren Gesinnung oder einer unehrenhaften Tat (einer Lüge, schnödem Undank u. dgl. m.) ertappt; so sehr sich da auch seine Eigenliebe dagegen sträuben, soviel sophistische Scheingründe zur Bemäntelung oder Beschönigung dieser Gesinnung oder Tat er auch aufbieten mag — er wird schließlich doch, trotz allem inneren Widerstreben, schließlich nicht umhin können, sich selber zu verurteilen. Ebenso werden wir ein andermal, wenn es sich etwa um die Beurteilung einer zweiten Person handelt, gegen die wir vielleicht die entschiedenste Abneigung hegen, sobald dieselbe durch ihre Handlungsweise eine gewisse Hochherzigkeit, einen unverkennbaren Edelsinn verrät — so sehr sich in uns die Antipathie gegen dieselbe geltend machen mag — doch schließlich trotz allem Widerstreben ihr die verdiente Anerkennung (wenigstens innerlich) nicht versagen können.

Dergleichen deutet darauf hin, daß es ein ganz willenloses Vorziehen und Verwerfen gibt. Und so müssen diese Urteile notwendig beschaffen sein, um einen unabänderlichen Maßstab des Wertes abgeben zu können. Wären sie von unserem Belieben abhängig, so würde von diesem so, von einem anderen anders, ja sogar von einem und demselben Individuum zu verschiedener Zeit verschieden geurteilt werden. Nur jene Unparteilichkeit oder Willenlosigkeit, jene Nötigung, so und nicht anders zu urteilen, sichert dem ästhetischen Urteil seine Unwandelbarkeit und Allgemeingültigkeit. Das Schöne und Gute nötigt sich selber die ihm gebührende Anerkennung ab. Die Pracht der aufgehenden Sonne, die stille Majestät des Sternenhimmels muß jeder schön finden. Die aufopfernde Liebe, die unerschütterliche Treue, die Wahrhaftigkeit u. s. w. muß jeder als gut preisen; dagegen die Mißgunst, Schadenfreude, den Treubruch, die Lüge muß jeder (der diese Begriffe klar und ohne subjektive Zutat denkt) ebenso entschieden verwerfen.[1]

[1] Tyndareus sagt bei *Euripides* im Drama „Orestes", des letzteren Tat verurteilend: „Was schön ist, fühlt ein jeder, und was nicht schön ist, auch" (V. 492); und später: „Ruchlose Tat, sie loben werd' ich nimmer" (V. 498).

Nicht minder bezeugt zweitens die Erfahrung, daß bei den ästhetischen Urteilen auch alle fremdartige Nebenrücksicht auf uns selbst, auf unseren Vorteil oder Nachteil, kurz alle Parteilichkeit aus dem Spiele bleibt, und die Anerkennung oder Verwerfung, die sich darin ausspricht, lediglich der Sache selbst gilt. Denken wir uns beispielsweise, einer uns völlig fremden und uns ganz und gar gleichgültigen Person würde ein Unrecht zugefügt, so werden wir, obgleich unser eigenes Interesse dadurch nicht im mindesten berührt wird, über eine solche Tat und ihren Urheber einen entschiedenen Tadel äußern. Desgleichen werden wir dagegen bei einer anderen Gelegenheit nicht umhin können, unsere volle Anerkennung auszusprechen, sobald wir das Verdienst einer fremden, mit uns in gar keiner Beziehung stehenden Person nach Gebühr gewürdigt sehen. Hier und dort liegt unserem Urteile jedes fremdartige Nebeninteresse fern. Dort gilt der Tadel der Rechtsverletzung als solcher, abgesehen von jedem persönlichen Sonderinteresse; hier bezieht sich ebenso das Lob rein auf die angemessene Vergeltung als solche.

VIII. Derartige Urteile des unbedingten (willenlosen und unparteiischen) Vorziehens und Verwerfens bilden die Vor- und Unterlage der Ästhetik und Ethik. Beide müssen von daher ihre Prinzipien, d. h. ihre wissenschaftlichen Ausgangspunkte entlehnen. Diese Prinzipien können jedoch erst auf dem Wege des spekulativen Denkens gewonnen werden, welches die unzähligen, unter den verschiedenartigsten Veranlassungen gefällten Werturteile sichtet und unter gewisse Rubriken bringt, indem es die vielen, ihrer Form nach gleichen, dagegen ihrem Stoffe nach verschiedenen Beurteilungen konkreter Fälle auf den ihnen allen gemeinsamen begrifflichen Typus zurückführt, d. h. auf ein Normalbild, das sich in jeder einzelnen Gruppe gleichmäßig wiederholt.

So viele Gruppen gleichartiger Beurteilungen nun gewonnen wurden, so viele Grundformen ästhetischer Objekte im weiteren Sinne des Wortes, d. h. so viele Grundformen oder Grundtypen des Schönen und Guten, lassen sich dann feststellen.

Die sich auf derartige Grundformen beziehenden Werturteile, welche wir darum ästhetische Grund- oder Stammurteile nennen können, stellen die Elemente, gewissermaßen das A B C der Ästhetik und ebenso der Ethik dar. Von ihnen muß ausgegangen, auf sie muß jede verwickeltere ästhetische und ethische Frage zurückgeführt werden.

Da wir gewisse einfache ästhetische Urteile als die eigentlichen Prinzipien der Ethik bezeichnet haben, ist es für uns von besonderer Wichtigkeit, die spezifische Natur dieser Urteile vorerst näher, als dies bis jetzt geschehen konnte, zu untersuchen. Das kann indirekt durch Gegenüberstellung mit anderen psychischen Prozessen, die mit ihnen leicht könnten verwechselt werden, dann direkt durch Angabe ihrer wesentlichsten Momente geschehen.

---

## § 8. Indirekte Charakteristik der ästhetischen Urteile durch Gegenüberstellung mit anderen psychischen Vorgängen.

Zur näheren Charakteristik der ästhetischen Urteile führt zunächst deren scharfe Abgrenzung gegenüber anderen nächstverwandten psychischen Vorgängen; und zwar muß man das ästhetische oder Geschmacksurteil vor allem vom rein logischen oder Verstandesurteil wohl unterscheiden lernen; nicht minder muß man auch eine genaue Grenzlinie ziehen zwischen dem ästhetischen Wohlgefallen und dem bloß sinnlichen Wohlbehagen, endlich darf man auch jenes objektive Interesse, das sich in dem ästhetischen Urteile ausspricht, keineswegs verwechseln mit der subjektiven Teilnahme, welche der Begehrende für das begehrte Objekt hegt.

I. Anlangend die erste Gegenüberstellung, so lassen sich folgende Unterscheidungsmerkmale hervorheben:

Erstens darf man sich schon den Unterschied nicht entgehen lassen, daß in dem logischen oder Verstandesurteil beide Ausdrücke (Subjekt und Prädikat) allemal Begriffe sind. Anders ist dies bei dem ästhetischen oder Geschmacksurteil. Hier ist nur der eine Ausdruck (das Subjekt) ein Begriff; der andere Ausdruck (das Prädikat) ist im Grunde kein Begriff, sondern lediglich der Ausdruck jenes Gemütszustandes, in den der Urteilende sich durch die Vorstellung des beurteilten Gegenstandes unwillkürlich versetzt fühlt. Das mögen folgende Beispiele näher beleuchten. Wenn ich das Urteil fälle: „Platina ist schmelzbar“, so habe ich in der Subjektstelle den Begriff dieses bestimmten Metalls (Platina); in der Prädikatstelle findet sich ebenfalls ein Begriff vor, nämlich der Begriff der „Schmelzbarkeit“. Wenn ich dagegen urteile: „der Apollo von Belvedere ist schön“, so ist in diesem Urteile nur das Subjekt ein Begriff, nämlich der Begriff dieses bestimmten plastischen Kunstwerks, das Prädikat hingegen ist im Grunde kein Begriff, sondern nur der Ausdruck jenes Wohlgefühls, jener intellektuellen Lust, die in mir die klare Vorstellung des beurteilten Objekts erweckte. Das Prädikat signalisiert hier gewissermaßen

nur jene innere Resonanz, welche eben dieser Subjektsbegriff in unserer Seele wachrief.

Zweitens unterscheiden sich beide in dem noch wichtigeren Punkte, daß es sich bei dem logischen Urteile lediglich um theoretische Erkenntnis, bei dem ästhetischen Urteile aber um eine praktische Entscheidung über Wert oder Unwert handelt. Dort kommt es darauf an, einen Gegenstand aufzufassen, als das, was er ist; hier, ihn abzuschätzen, wie er ist. Dort soll er bloß erkannt, hier soll er anerkannt, d. h. nach seinem inneren Werte gewürdigt werden. Im logischen Urteil wird das Subjekt durch das Prädikat näher bestimmt, wir lernen es (wenigstens im synthetischen Urteile) von einer teilweise oder völlig neuen Seite kennen, bereichern also dadurch unser theoretisches Wissen. Nicht so im ästhetischen Urteile. Hier lernen wir vermittels des Prädikats das Subjekt keineswegs näher kennen, bereichern durch dasselbe nicht im mindesten unsere theoretische Einsicht; denn jenes bringt keine nähere Determination, keine Erläuterung des Subjekts, sondern führt einen bloßen Zusatz zu der bereits erläuterten Subjektsvorstellung herbei. Die Subjektsvorstellung muß uns eben schon in vollendeter Klarheit vorschweben, bevor noch das Prädikat: schön oder häßlich, löblich oder schändlich, sich überhaupt zu bilden vermag. Die Subjektsvorstellung muß bereits in sich abgeschlossen sein, ehe an jenen Zusatz zu denken ist, der lediglich in einer Bezeichnung des Wertes (oder beziehungsweise Unwertes) besteht. Natürlich, was hinterher anerkannt werden soll, muß vorerst erkannt sein. Jene beiden Urteile können also kurz das eine als Erkenntnis-, das andere als Werturteil bezeichnet werden.

Drittens endlich mag noch ein Umstand, welcher in den früheren Punkten bloß angedeutet ist, ausdrücklich hervorgehoben werden, nämlich daß sich diese beiden Arten von Urteilen, wie in ihrer Wesenheit, so auch nach ihrem Ursprunge unterscheiden. Das logische Urteil, wobei es sich eben nur um Einstimmigkeit oder Widerstreit zweier Begriffe, mithin um Bejahung oder Verneinung ihrer Verknüpfbarkeit handelt, kommt lediglich durch das Denken zu stande. Das ästhetische Urteil dagegen entspringt aus Zusammenwirken von Denken und Gefühl. Der Verstand muß durch seine Analyse das Subjekt des Urteils klar machen; das Gefühl muß das Prädikat hervortreiben. Dort muß das Gefühl ferngehalten und geflissentlich zurückgedrängt werden, weil es die Analyse der Begriffe stören und beirren könnte. Hier darf es nicht fehlen, wenn überhaupt eine Wertschätzung zu stande kommen soll. Bliebe nämlich die Gefühlsregung als Begleiterin

der vollendeten Vorstellung der Subjektsbegriffes aus, so könnte sich schlechthin kein ästhetisches Urteil bilden; es fehlte ja der geforderte Zusatz, den das Prädikat in unser Bewußtsein einführt, nämlich jener Zusatz, der in der Bezeichnung des Wertes oder Unwertes des betreffenden Subjekts besteht. Bleibt bei der klaren Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes das Gemüt ganz unbeteiligt, so ist das eben ein Anzeichen, daß ein gleichgültiger, also nicht ästhetischer Gegenstand zu Grunde lag. Wo aber ästhetisch geurteilt wurde, da wird der so Urteilende, sobald er seinen Zustand, in dem er sich während des Urteilens befand, sich in der Erinnerung vergegenwärtigt, allemal auf irgend eine und sei es noch so gelinde Gefühlsregung stoßen. Man vergegenwärtige sich nur recht lebhaft die verschiedene Gemütslage dessen, der da urteilt: „der Diamant ist die reinste Kohle", und eines zweiten, der da ausruft: „Wie schön ist doch das prismatische Farbenspiel des wohlgeschliffenen Diamanten!" – Oder man versetze sich in das Innere dessen, der eine logische Definition des Undanks zusammenstellt, und halte dem gegenüber einen anderen, der über dieses Willensverhältnis sein ethisches Urteil abgibt. Dort waltet lediglich der abstrakte Denkprozeß; hier zeigt sich neben der denkenden Erwägung immer auch ein Gefühl, welches sich mitunter sogar bis zum Affekt der Begeisterung oder Entrüstung steigern kann, je nachdem es eben die Beschaffenheit des abzuschätzenden Gegenstandes mit sich bringt. Dem Urteilenden, wenn er eben nicht geflissentlich darauf hinmerkt, verschwimmen freilich gar oft Denken und Gefühl in eins. Anschauen oder Hören, unwillkürlich und unaufhaltsam von einem inneren Wohlgefühl ergriffen sein und sein Urteil „schön!" aussprechen, ist oft nur das Werk eines Augenblicks. Nichtsdestoweniger sind an dem ganzen Vorgange drei Stadien zu unterscheiden: Erstens muß uns das zu beurteilende Objekt in vollendeter Klarheit vorschweben; sodann muß sich dieser klaren Vorstellung eine gewisse Gefühlsregung beigesellen, und endlich muß infolge der letzteren die bestimmte Entscheidung über Wert oder Unwert des betreffenden Objektes hervortreten.

II. Eben in dem Umstande, daß bei einem jeden ästhetischen Urteile das Gefühl mit dazwischen tritt, daß uns bei der Betrachtung des Schönen und Guten innerlich wohl wird, bei jener des Häßlichen und sittlich Schlechten uns dagegen eine gewisse Mißstimmung erfaßt, ist zugleich die Notwendigkeit begründet, das ästhetische Wohlgefallen gegenüber dem bloß sinnlichen Wohlbehagen und das ästhetische Mißfallen gegenüber dem bloß sinnlichen Mißbehagen näher abzugrenzen. Auch das Urteil, ein gewisser Gegenstand sei mir

angenehm, läßt den letzteren nicht gleichgültig erscheinen; es liegt sonach auch in diesem Urteile immer eine gewisse Bestimmung seines Wertes, wenn auch nicht an sich, doch für mich, der jenen Reiz empfindet und in willkommener Weise von ihm angeregt wird. Wer aber deshalb das sinnliche Wohlbehagen mit dem ästhetischen Wohlgefallen vermengen und auf eine Linie stellen würde, der wäre in einer argen Täuschung befangen. Allerdings gilt der Satz: die ästhetische Beurteilung kennt kein Gleichgültiges; aber daraus folgt noch keineswegs: was nicht gleichgültig ist, sei darum schon ästhetisch.

Zwischen dem sinnlichen Wohlbehagen, das in uns der Genuß einer leckeren Speise, der Duft frischgemähten Grases oder ein erquickendes Bad u. s. w. erzeugt, und dem ästhetischen Wohlgefallen an einem Bilde, Gedichte oder einer edlen Tat ist ein himmelweiter Unterschied bemerkbar.

Zunächst ist hervorzuheben, daß das sinnlich Angenehme lediglich in vereinzelten Reizen beruht und rein an der Materie des Empfundenen haftet, während alles ästhetische Wohlgefallen aus der Form des Wahrgenommenen oder Gedachten entspringt, wie dies der nächste Paragraph näher erläutern wird.

Ferner unterscheidet sich das sinnlich Angenehme, Lustbringende, Reizende, von dem ästhetisch Wohlgefälligen auch dadurch, daß wir uns weder über seinen Inhalt, noch über seinen Ursprung und Grund nähere Rechenschaft geben können, während das infolge eingehender Analyse bei dem ästhetischen Urteile allerdings möglich ist. Wie wenig es gelingen mag, den eigentlichen Inhalt eines bestimmten Angenehmen näher zu bezeichnen, kann jeder an sich selbst erproben. Er versuche es nur, sich nähere Rechenschaft darüber zu geben, worin das Angenehme des Rosenduftes oder des saftigen Wiesengrüns oder des vereinzelten Flötentones liegt? und er wird finden, daß ihm da keine andere Antwort zu Gebote steht, als: angenehm sei eben das Haben dieser bestimmten Geruchs-, Gesichts-, Gehörsempfindung. Der bestimmte Reiz und das Angenehme, das derselbe mit sich führt, ist eben gar nicht zu trennen. Das Subjekt, dem das Prädikat „angenehm" zugehört, läßt sich nicht begrifflich absondern von dem damit verbundenen Wohlbehagen; und das wäre doch zu einer klaren Vorstellung seines Inhalts jedenfalls erforderlich. Selbst da, wo zwischen verschiedenem Angenehmen Vergleichungsstufen aufgestellt werden, wie wenn jemand z. B. behauptet, der Veilchenduft sei ihm angenehmer, als der der Narzisse, am angenehmsten aber sei ihm der Duft der Maienglöcklein, liegt kein klares, objektives Vorstellen zu Grunde,

sondern es wird, näher besehen, auch hier immer nur ein Reiz dem anderen (mithin lediglich ein subjektiver Zustand dem anderen) vorgezogen. Kurz, wir kommen da aus der Subjektivität gar nicht heraus, erheben uns bei dem sinnlichen Wohl- oder Mißbehagen niemals zu einem objektiven Vorstellen. Daß dem so ist, ja daß es so sein muß, leuchtet alsbald ein, wenn wir bedenken, daß das sinnlich Angenehme nur an vereinzelten Reizen haftet, die als einfach keine Analyse, also auch keine Verdeutlichung gestatten. Und so wenig wir objektiv angeben können, worin denn eigentlich dieses oder jenes Angenehme besteht, ebensowenig können wir es motivieren, warum uns etwas behagt oder nicht behagt. Im allgemeinen kann es wohl die psychologische Theorie versuchen, die Bedingungen des sinnlichen Wohl- oder Mißbehagens zu ermitteln; im einzelnen, konkreten Falle aber wird das betreffende Individuum auf die Frage, warum ihm denn dieses oder jenes behage? gewiß die Antwort schuldig bleiben, denn wer kennt alle die verwickelten organischen Prozesse, die hierauf Einfluß üben; wer kann sich Rechenschaft geben über so manche unbewußt fortwirkende Vorstellungs-Verbindungen und Reminiszenzen aus frühester Jugendzeit, die mitunter diesem oder jenem Sinneseindrucke zu Grunde liegen?[1]

Ganz anders verhält sich die Sache bei dem ästhetischen Wohlgefallen. Hier liegt immer ein genau angebbares Was zu Grunde; der Akzent fällt da nicht auf den inneren Zustand des Auffassenden, sondern auf das aufgefaßte Objekt. Es ist nämlich eine spezifische Eigenheit des ästhetischen Urteils, daß hierbei keineswegs, wie bei den subjektiven Beurteilungen nach Wohl- oder Mißbehagen, welches in uns einzelne Empfindungsreize hervorzurufen pflegen, Subjekt und Prädikat miteinander untrennbar verschmolzen sind, sondern daß vielmehr das Subjekt dieser Urteile sich vom Prädikate wieder loslösen und für sich abgesondert auffassen und näher untersuchen läßt. Man kann die Subjektsvorstellung, welcher sich in unserem Bewußtsein unwillkürlich das Gefühl der Billigung oder Mißbilligung beigesellt hat, auch von diesem Zusatze trennen, und dieselbe nun bloß nach der besonderen Qualität ihres Inhaltes, also lediglich nach dem, was durch sie vorgestellt wird, in Betracht ziehen. So läßt sich denn derselbe Gegenstand, welcher das eine Mal als gefallend oder mißfallend aufgefaßt, über den also eine praktische Entscheidung getroffen wurde, ein andermal, abgesehen von dieser, zum Gegenstande

[1] Vergleiche hierzu des Verfassers „Das Gefühlsleben", zweite Auflage 1884, namentlich § 15.

einer rein theoretischen Untersuchung machen. Eben hierin, zusammengehalten mit dem weiteren Umstande, daß, wie es sich später herausstellen wird, niemals ein völlig Einfaches, sondern allemal ein irgendwie Zusammengesetztes den Gegenstand einer ästhetischen Beurteilung bildet, ist der Grund der Möglichkeit der Verdeutlichung dessen zu suchen, was gefällt oder mißfällt. Die Möglichkeit der Trennung des Subjekts vom Prädikate, sowie dessen Zusammengesetztheit, läßt nämlich hier eine Analyse, mithin eine Entwicklung des Inhalts des Subjektivbegriffes zu, die bei dem bloßen sinnlichen Wohlbehagen schlechthin unmöglich ist.

Aus dem eben Erörterten ergibt sich zugleich, daß das ästhetische Urteil sich wenigstens in einem gewissen Sinne begründen läßt. Seine Begründung besteht nämlich rein in der Analyse seines Subjektsbegriffes. Ist diese einmal abgeschlossen, dann stellt sich der mehrerwähnte Zusatz (Wohlgefallen oder Mißfallen) ungerufen, ohne unser bewußtes Hinzutun von selber ein. Ein eigentliches Beweisen gibt es für das an sich erwiesene ästhetische Urteil nicht, sondern nur ein Aufweisen seines Subjektes. In der genauen Vorzeigung seines Subjektes liegt eben seine ganze Rechtfertigung.

Endlich läßt sich drittens noch der Unterschied zwischen dem sinnlichen Wohlbehagen und dem ästhetischen Wohlgefallen (obgleich in dem früher Erörterten schon an und für sich enthalten) eigens betonen, daß das sinnliche Wohl- oder Mißbehagen schon insofern, als in dasselbe mancherlei einem großen Wechsel unterworfene physiologische Einflüsse, wie nicht minder mancherlei halbentwickelte Vorstellungsverbindungen mit hineinspielen, höchst wandelbar ist; während das ästhetische Wohlgefallen oder Mißfallen, sobald nur der Beurteilungsgegenstand derselbe bleibt, unwandelbar in immer gleicher Weise bei dem Unbefangenen sich geltend macht.

III. Schließlich bleibt noch die nähere Abgrenzung des ästhetischen Interesses übrig gegenüber jener Teilnahme, welche der Begehrende dem begehrten Objekte widmet. Wer nämlich einen Gegenstand mit Wohlgefallen betrachtet, scheint sich (bei oberflächlicher Auffassung der Sachlage) in einer verwandten Gemütsverfassung mit dem zu befinden, der irgend etwas lebhaft begehrt. Beide stehen ihrem Gegenstande nichts weniger als kalt und teilnahmlos gegenüber, vielmehr konzentriert sich die Aufmerksamkeit beider für kürzere oder längere Zeit in der Vorstellung ihres Objekts, und gern kehren, durch Fremdartiges abgelenkt, die Gedanken wieder zu ihm zurück. Näher besehen, findet jedoch zwischen der Gemütslage beider ein so großer

Unterschied statt, daß die eine neben der anderen gar nicht bestehen kann. Im Zustande des Begehrens ist der Mensch unfähig zu einem so unparteiischen Urteile, wie es das ästhetische ist und sein muß; und wo sich das ästhetische Urteil erhebt, da schweigen die Begierden. Wie weit jene beiden auseinander liegen, das mag aus folgenden Gesichtspunkten einleuchten.

Zunächst darf man nicht übersehen, daß das ästhetische Interesse immer auf der objektiven Erwägung des einem bestimmten Gegenstande als solchem zukommenden Wertes beruht, während sich die Teilnahme des Begehrenden an dem begehrten Objekte lediglich auf subjektive Erregungen stützt. Dort ist die Aufmerksamkeit und der Anteil, den man an dem Gegenstande nimmt, begründet durch die Vorstellung dessen, was er an sich ist; hier dagegen ist die Teilnahme getragen durch die Nebenvorstellung dessen, was man sich für sich selber von ihm verspricht; ihr Motiv bilden die Lustgefühle, die sich an seine Erreichung knüpfen. Um es kurz auszusprechen, jenes Interesse ist unegoistisch, diese Teilnahme egoistisch.

Ferner, wie ganz anders sieht es aus im Gemüte dessen, der ein ästhetisches Urteil fällt, als im Innern des irgend ein Objekt lebhaft Begehrenden! Dort herrscht Ruhe und Harmonie, hier Kampf, Hast, Unruhe. Dort zeigt sich unter den Vorstellungen eine Lagerung zum Gleichgewicht, hier zeigen sich beträchtliche Abweichungen von demselben. Natürlich, der Prozeß des Begehrens besteht, psychologisch erfaßt, in dem allmählichen Übergange einer gewissen Vorstellung (nämlich der Vorstellung des begehrten Objekts) aus dem teilweise gehemmten Zustande in jenen des völligen Ungehemmtseins. Letzteren kann sie jedoch nur dann erreichen, wenn sie, durch Hilfen unterstützt, die Gegensätze, die sich ihrer völligen Erhebung entgegenstemmen, überwunden hat. Jene volle Erhebung ist aber zugleich die Besänftigung und das Ende des Begehrens, wie dies so bezeichnend der Ausdruck „Befriedigung" andeutet. – Das reine Gegenteil hiervon findet sich vor in der Seele dessen, der ein ästhetisches Urteil fällt. Ihm muß die Vorstellung des zu beurteilenden Objekts ruhig und in vollendeter Kraft vorschweben. Womit also die Begierde endet, damit gerade hebt das ästhetische Urteil erst an. Darum sagt *Herbart*:[1]

[1] Allgemeine praktische Philosophie von *J. F. Herbart*. Göttingen 1808. S. 32. Werke herausg. von *Hartenstein* VIII. 15, *Kehrbach* II. 342. *Herbart* nimmt hier den Ausdruck Geschmack im Sinn von *Lessing* und *Kant*. Dieser (§ 1 der Analytik der ästh. Urteilskraft) definiert den Geschmack als das Vermögen der Beurteilung des Schönen. Übrigens legt *Herbart* keinen Wert auf

„In klarer Gegenwart besitzt der Geschmack, was er beurteilt, er hält und behält das Bild, worüber er Beifall oder Mißfallen ausspricht; und auch sein Spruch ist ein anhaltender Klang, der nicht verstummt, als bis etwa das Bild hinweggezogen wird."

Diese letzteren Worte deuten endlich noch auf ein drittes Unterscheidungsmerkmal (eigentlich eine Konsequenz der beiden ersteren) hin, nämlich auf das Flüchtige und Unstete jener Teilnahme, die das Begehren mit sich führt, gegenüber der Beständigkeit und Unwandelbarkeit, welche dem rein ästhetischen Interesse zukommt. So laut und lebhaft sich auch die Teilnahme des Begehrenden aussprechen mag, so oft auch seine Gedanken zu der Vorstellung des begehrten Objekts immer wieder zurückkehren mögen, bevor er noch seiner habhaft geworden: seine Teilnahme sinkt, sobald sein Ziel erreicht ist, oder sie erstirbt sogar, sobald die Wirklichkeit nicht hält, was die dienstfertige Partnerin des Begehrens, die erregte Phantasie, fälschlich verheißen hat. Das ästhetische Interesse dagegen ersetzt, was ihm an Hast und Ungestüm abgeht, durch seinen Bestand, sein treues Festhalten an dem Bilde des einmal als wertvoll erkannten Gegenstandes.

---

## § 9. Die konstitutiven Momente des ästhetischen Urteils.

Im vorangehenden Paragraphen wurde das ästhetische Urteil lediglich nach seinem Verhältnisse zu anderen psychischen Vorgängen betrachtet; nunmehr handelt es sich um Feststellung seiner inneren Wesenheit. Das hierauf Bezügliche läßt sich in folgende Hauptpunkte zusammenfassen.

I. Es wurde bereits (§ 8) hervorgehoben, dem ästhetischen Wohlgefallen oder Mißfallen liege immer ein genau angebbares Was zu Grunde, das da gefällt oder mißfällt; denn bei dem ästhetischen Urteile fließen nicht, wie bei jenen Urteilen, vermöge deren wir über ein bloß sinnliches Wohl- oder Mißbehagen entscheiden, Subjekt und Prädikat untrennbar zusammen, vielmehr läßt sich das erstere für sich allein herausheben und einer theoretischen Erörterung unterziehen; es läßt eine Analyse, eine Verdeutlichung seines Inhalts zu. Soll aber das

---

das Wort: „Trage (sagt er in der Allg. Pädagogik 317) die sittliche Beurteilung jeden beliebigen Namen; ein ruhiges, klares, festes und bestimmtes Urteilen ist es jedenfalls."

überhaupt möglich sein, so darf die Subjektsstelle kein einfacher Begriff einnehmen. Das führt denn gleich auf die erste Grundbestimmung hin: Der ästhetischen Beurteilung liegt niemals ein einzelner und schlechthin einfacher Gegenstand zu Grunde, sondern es sind dazu mindestens zwei Elemente erforderlich.

Das vereinzelte Vorstellungs-Element, der einzelne Sinneseindruck (eine einzelne Farbe, ein einzelner Ton u. s. w.) kann höchstens ein sinnliches Wohl- oder Mißbehagen erzeugen; für den ästhetischen Standpunkt ist es jedoch völlig gleichgiltig. Der reine, durch kein unorganisches Geräusch, das ihn etwa begleitet, entstellte Einzelton, oder die reine, durch keinen schmutzigen Zusatz getrübte Farbe kann uns allenfalls angenehm berühren, der unreine, kreischende Ton oder die auf eine unreine Fläche aufgetragene Farbe können beide eine sehr widerliche Wirkung auf uns üben, aber von schön oder häßlich kann da weiter keine Rede sein.

II. Die zwei (möglicherweise auch mehrere) Elemente dürfen jedoch, insofern sie eben eine ästhetische Wirkung äußern sollen, nicht in ihrer Isolierung, ohne gegenseitige Beziehung zueinander, vorgestellt werden, d. h. nicht jedes vom anderen abgesondert und in gegenseitiger Indifferenz aufgefaßt werden; sie müssen vielmehr in unserem Denken irgendwie zusammengefaßt, müssen zueinander in eine solche gegenseitige Beziehung gebracht werden, daß jedes von ihnen als die nähere Abgrenzung oder Modifikation des anderen erscheine. Wo man aber zwei (oder mehrere) Elemente als aufeinander gegenseitig bezogene denkt, da denkt man eben ein Verhältnis. Damit wäre denn die wohl festzuhaltende Bestimmung ermittelt: Das Objekt ästhetischer Beurteilung muß allemal ein Verhältnis sein.

Die Probe der Richtigkeit dieses Satzes läßt sich leicht anstellen: sowie man das Verhältnis auflöst und seine einzelnen Glieder jedes für sich betrachtet, erstirbt alles Wohlgefallen oder Mißfallen, und es bleibt nunmehr lediglich für eine theoretische Betrachtung Raum übrig.

III. Die der ästhetischen Beurteilung zu Grunde liegenden Verhältnisse lassen nach Quantität und Qualität mancherlei Unterschiede zu, denn ihre Glieder können einfach oder zusammengesetzt sein, sie können ferner diesen oder jenen Vorstellungsinhalt haben.

In quantitativer Hinsicht kann man unterscheiden zwischen einfachen oder Grundverhältnissen, welche bloß aus einfachen Gliedern bestehen, und zwischen ganzen Verhältnisgruppen, bei welchen jedes einzelne Glied selbst wieder aus einer Mehrheit irgend welcher Grundverhältnisse zusammengesetzt ist. So bildet z. B. ein bestimmter

Akkord ein musikalisches Grundverhältnis; der Einleitungssatz, das Adagio, Scherzo oder Finale einer Sonate oder Symphonie, ja schon jede größere musikalische Periode innerhalb der einzelnen Nummer, stellt sich dagegen als eine ziemlich zusammengesetzte Verhältnisgruppe dar.[1]

In qualitativer Hinsicht aber lassen sich, nach Maßgabe des besonderen Vorstellungsinhaltes der einzelnen Glieder (gleichviel ob diese einfach oder zusammengesetzt sind), die betreffenden Verhältnisse unter verschiedene Kategorien ordnen: es lassen sich Farben-, Ton-, Willensverhältnisse u. s. w. feststellen.

IV. Betrachtet man die Glieder eines ästhetischen Verhältnisses nach ihrer Qualität, d. h. nach Maßgabe ihres besonderen Vorstellungsinhaltes, so ergibt sich hieraus folgende weitere Bestimmung: Ein ästhetisches Verhältnis kann allemal nur aus der Verbindung gleichartiger Glieder entspringen. Gleichartig nennen wir solche Glieder, die einer und derselben Vorstellungsgattung angehören, oder, mit anderen Worten, die unter einen und denselben gemeinsamen Oberbegriff (z. B. Farbe, Ton, Bewegung, Umriß, Willensakt u. s. w.) fallen, untereinander aber gewisse spezifische Unterschiede zeigen und zueinander in verschiedenen Graden des (konträren) Gegensatzes stehen.

Die Richtigkeit der eben aufgestellten Behauptung läßt sich eben so leicht durch die Erfahrung erproben, als auf spekulativem Wege vermöge der reinen Bearbeitung der Begriffe erweisen. Selbstverständlich kann jedoch die Erfahrung lediglich erhärten, es sei tatsächlich so, während durch das reine Denken sich herausstellen muß, es müsse so und könne schlechthin nicht anders sein.

---

[1] Ähnliches zeigt sich auch bei dem räumlich Schönen. Man denke z. B. an die einfachen Kristallisationsformen der Mineralien und halte dem gegenüber die mannigfaltigen Formen der organischen Körper, ja schon ihrer einzelnen Teile. Dort haben wir einfache Linearverhältnisse, hier bereits Verhältnisse von Verhältnissen, Figur in Figur gezeichnet. So schließen schon die bloß flüchtig hingeworfenen Umrisse eines Studienkopfes, innerhalb der einfachen Ovallinie der Schädelform, jene verschiedenen Linien ein, welche Mund, Nase, Augen, Augenbrauen, Ohren u. s. w. andeuten. Welche vielfach ineinander verschlungenen Linien müßte vollends die bis ins Detail ausgearbeitete Zeichnung dieser Skizze bilden! Oder betrachten wir nur das einfachste Feldblümchen. Auch hier finden sich ganze Verhältnisgruppen von Linien und Farben: innerhalb der einfachen Umrisse der Kelchform die überaus nette Anordnung der Staubgefäße und nicht minder die feine Schattierung des Kelchgrundes durch Linien und Punkte, die wieder für sich eigene einfache Figuren bilden. (Vergl. *Herbarts* Encyklopädie § 73. Sämtl. Werke *Hartenstein* II. 113, *Kehrbach* IX. 110.)

Halten wir uns zunächst an die Fingerzeige der Erfahrung, indem wir unser Augenmerk auf die einzelnen Künste richten und die verschiedenen Elemente, die sich hier und dort vorfinden, durchmustern, so gelangen wir dadurch zu folgendem doppelten Ergebnisse: Erstens wird es sich zeigen, daß eine jede Kunst ihre spezifisch eigenen Elemente und demgemäß auch ihre eigenen Grundverhältnisse besitzt, welche in jedem ihrer Werke, nur allemal anders und anders verbunden, immer wieder zum Vorschein kommen. An den Elementen und den einfachen oder Grundverhältnissen der Elemente kann auch das größte künstlerische Genie nichts ändern, z. B. an der Harmonielehre, nur ihre Verwendung und Verwebung ist seinem Erfindungsgeiste anheimgegeben. Jene eigentümlichen Elemente einer jeden Kunst bilden sozusagen das ABC; die aus ihnen hervorgehenden einfachen oder Grundverhältnisse aber stellen die Wurzelsilben jener besonderen Sprache dar, in welcher jede von ihnen zu uns spricht.

Ferner werden wir auch noch eine zweite Entdeckung machen, nämlich die, daß, so verschieden auch die Elemente der verschiedenen Künste sein mögen, doch innerhalb einer und derselben Kunst immer nur Elemente derselben Art zur Verwendung gelangen. Wir finden nämlich Töne immer nur wieder mit Tönen, Umrisse mit Umrissen, Farben mit Farben u. s. w. zu ästhetischen Gesamteffekten verbunden. Niemand dagegen wird sich versucht fühlen, Töne mit Farben, oder Töne mit Umrissen, oder Farben und Willensakte miteinander verbinden zu wollen, sondern jeder halbwegs Besonnene wird einen derartigen Versuch von vornherein als etwas Widersinniges zurückweisen.

Wo möglich noch überzeugender, weil zugleich verbunden mit der Einsicht in die innere Notwendigkeit derselben, läßt sich obige Behauptung auf dem spekulativen Wege erweisen, und zwar eben so gut direkt als indirekt.

Der direkte, aus der inneren Wesenheit des ästhetischen Urteils selbst hergeholte Beweis läßt sich folgendermaßen formulieren:

Soll überhaupt ein ästhetisches Urteil zu stande kommen, so muß aus der Zusammenfassung und gegenseitigen Durchdringung mindestens zweier Vorstellungselemente, deren jedes, für sich betrachtet, gleichgiltig wäre, etwas Neues entspringen, das vor ihrer Vereinigung nicht da war, nämlich der Gemütszustand der Billigung oder Mißbilligung des betreffenden Verhältnisses eben dieser Glieder. Dazu aber sind unumgänglich zwei Bedingungen erforderlich:

Fürs erste müssen jene beiden Elemente (und eben so auch die verwickelteren Verhältnisglieder) eben als zwei vorgestellt, sie müssen

demnach voneinander wohl unterschieden werden; denn fielen sie in unserem Vorstellen zusammen, so hätte man keine Mehrheit, mithin auch kein Verhältnis.

Zweitens. Damit jene zwei eben ein Verhältnis und nicht etwa eine bloße Summe darstellen, müssen sie ferner, trotz der Möglichkeit ihrer Sonderung, doch auch wieder zueinander sich in eine nähere Beziehung bringen, sie müssen sich zugleich in einen einzigen Vorstellungsakt zusammenfassen lassen.

Damit die erste Bedingung (ihre Unterscheidbarkeit als zwei) erfüllt werden könne, muß zwischen den einzelnen Elementen ein teilweiser Gegensatz obwalten, der sie auseinander hält. Damit der zweiten Bedingung (der Vereinigung) Genüge geschehen könne, muß ihnen zugleich ein Hauptmerkmal gemeinsam sein; es muß sich neben dem Unterscheidenden auch etwas Gleiches, das um sie ein inneres Band zu schließen vermag, an ihnen vorfinden. Diese beiden Bedingungen treffen nur bei gleichartigen Elementen zu; denn gleichartige Vorstellungen nennen wir eben jene, welche innerhalb derselben Gattung untereinander verschieden sind: also können offenbar nur gleichartige Glieder ein ästhetisches Verhältnis ergeben.

Der indirekte (oder apagogische) Beweis dagegen wäre zu führen aus der absoluten Undenkbarkeit des Gegenteiles obiger These und würde etwa so lauten:

Angenommen, jene Elemente, welche ein ästhetisches Verhältnis bilden sollen, wären nicht gleichartig, so würden dann nur folgende drei Fälle erübrigen: sie könnten, unter dieser Voraussetzung, nur a) völlig gleich, oder b) einander kontradiktorisch (widersprechend) entgegengesetzt, oder endlich c) völlig heterogen (disparat, verschiedenartig) sein. Einen weiteren Fall gibt es nicht. – Nun läßt sich aber an der Hand der Psychologie leicht dartun, daß in keinem der drei genannten Fälle ein ästhetisches Verhältnis werde entstehen können.

Im ersten Falle, wenn man die zwei Elemente sich als völlig gleich (identisch) denkt, kann aus dem einfachen Grunde kein ästhetisches Verhältnis entspringen, weil diese schon im Augenblick ihres Zusammentreffens, nach psychologischen Gesetzen, alsbald zu einer einzigen Vorstellung, zu einer psychischen Totalkraft zusammenschmelzen, worin die einzelnen, sie bildenden Elemente nicht mehr zu sondern sind. Hier fehlt also die erste Bedingung zur Bildung eines ästhetischen Verhältnisses, die Mehrheit und Unterscheidbarkeit der einzelnen Elemente.

Ebensowenig könnte ferner aus kontradiktorisch-entgegengesetzten Gliedern ein ästhetisches Verhältnis gebildet werden – denn diese machen sich ja ihrem Wesen nach das Zugleichgedachtwerden streitig. Wie sollen denn aber zwei Elemente, die sich so verhalten wie Ja und Nein, deren jedes mithin nur dann gesetzt werden kann, wenn das andere aufgehoben ist, zusammen ein Verhältnis eingehen können? – Fehlte demnach im früheren Falle die erste, so fehlt in diesem die zweite Grundbedingung zur Bildung eines ästhetischen Verhältnisses, die Vereinbarkeit in Einen Denkakt.

Aber auch Elemente der dritten Art, die heterogenen oder disparaten, wie etwa Ton und Farbe, eignen sich für ein ästhetisches Verhältnis nicht; denn da sie verschiedenen Vorstellungsgattungen angehören, fehlt zwischen ihnen jede innere Beziehung. Sie haben weder irgend etwas miteinander gemein, noch auch findet zwischen ihnen ein Gegensatz statt; kurz, sie sind schlechthin unvergleichbar und können als solche sich gegeneinander nur indifferent verhalten. Hier fehlen also im Grunde beide Bedingungen. Es fehlt der Gegensatz und mit ihm die Unterscheidbarkeit; es fehlt aber auch das Gleiche, die Möglichkeit der Unterordnung unter einen gemeinsamen Oberbegriff, der zwischen ihnen eine Verbindung stiften würde. Disparate Elemente können mithin wohl eine Vereinigung, eine bloße Komplexion, nicht aber ein eigentliches Verhältnis bilden, das unumgänglich eine engere Verbindung, eine gegenseitige Durchdringung erheischt.

Da nun aber, nach dem Hinwegfall der gleichen, der kontradiktorisch entgegengesetzten und der disparaten Elemente, einzig und allein noch die gleichartigen übrig bleiben, so ist es gewiß, daß, wenn überhaupt ein ästhetisches Verhältnis zu stande kommen soll, es schlechthin nur aus gleichartigen Gliedern entspringen könne.

V. Sobald einmal ein solches Verhältnis gleichartiger Glieder klar und vollständig, d. h. nach seinem wahren Inhalte und in seiner ganzen Eigentümlichkeit, frei von jeder fremdartigen Nebenvorstellung, frei von jeglicher subjektiven Regung, welche die objektive Auffassung trüben und entstellen könnte, begriffen wurde: so stellt sich unmittelbar, ohne alles weitere Hinzutun von unserer Seite, der unbedingte Beifall oder das unbedingte Mißfallen ein. Beide springen mit einer gewissen unwiderstehlichen Gewißheit hervor.[1]

---

[1] *Herbart* sagt eben so kurz als bezeichnend: „Das Schöne und Häßliche, insbesondere das Löbliche und Schändliche, besitzt eine ursprüngliche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu sein.“ (Lehrbuch zur Einleitung, III. Abschnitt, I. Kap. Bei *Hartenstein* I. 124, *Kehrbach* IV. 105.)

Diese unmittelbare und unwiderstehliche Gewißheit der ästhetischen Urteile beruht darauf, daß hier das Prädikat nichts weiter ist, als der Ausdruck jener Wirkung, welche die vollendete Vorstellung des eigentümlichen Verhältnisses bestimmter Vorstellungsglieder auf den Auffassenden, und zwar nicht auf diesen oder jenen, sondern auf jeden macht und machen muß, der sich überhaupt in jener Geistes- und Gemütsverfassung befindet, welche die Bildung eines ästhetischen Urteils voraussetzt.

Es hängt dies mit der bereits früher (§ 7) erwähnten Willenlosigkeit der ästhetischen Urteile eng zusammen. Wohlgefallen oder Mißfallen hängen da eben nicht von unserem Belieben ab, sondern lediglich von der Vorstellung des Inhalts der dem betreffenden Verhältnisse zu Grunde liegenden Glieder und ihrer inneren Beziehung zueinander.

Auf eben diesen beiden zusammenhängenden Umständen, nämlich der reinen Objektivität und Willenlosigkeit, beruht die Unwandelbarkeit und Allgemeingültigkeit der ästhetischen Urteile. Denn ist die reine, klare, vollendete Vorstellung des zu beurteilenden Verhältnisses der alleinige und ausreichende Grund, der Beifall oder das Mißfallen dagegen die unmittelbare und unausbleibliche Folge jener Vorstellung: so muß in einem jeden, der überhaupt urteilsfähig ist, und zu jeder Frist die gleiche Subjektsvorstellung (nämlich das gleiche Verhältnis) auch dasselbe Prädikat veranlassen, mit anderen Worten, derselbe Gegenstand muß bei allen und allemal die gleiche Billigung oder Mißbilligung hervorrufen, so gewiß dieselben Ursachen dieselben Wirkungen haben.

So hätten wir denn folgende wichtigen Eigenschaften der ästhetischen Urteile kennen gelernt: ihre unmittelbare Gewißheit und hiermit Notwendigkeit, sowie ihre Allgemeingültigkeit und Unwandelbarkeit. Dadurch werden sie fähig, als feste und unerschütterliche Grundlagen einer Wissenschaft vom Schönen und Guten verwendet zu werden.

VI. Aus der ursprünglichen Evidenz, der unmittelbaren Gewißheit der ästhetischen Urteile ergeben sich schließlich noch folgende zwei Konsequenzen: Erstens, daß dieselben (wenigstens jene, welche die einfachen oder Grundverhältnisse des Schönen und Guten betreffen) streng genommen nicht bewiesen werden können; zweitens, daß sie aber auch eines Beweises gar nicht bedürfen.

Was die erste dieser beiden Thesen betrifft, so kommt es vor allem darauf an, sich die Eigentümlichkeiten der ästhetischen Urteile

und insbesondere ihren Unterschied von den rein logischen Urteilen klar zu vergegenwärtigen. Im eigentlichen Sinne beweisen, d. h. aus den gegebenen Begriffsverhältnissen ableiten, lassen sich nur die logischen oder Erkenntnisurteile; denn hier sind Subjekt und Prädikat beides Begriffe. Da läßt sich dann zunächst das Subjekt für sich, das Prädikat ebenfalls für sich näher zergliedern, und dann läßt sich weiter aus der Vergleichung ihres beiderseitigen Inhalts über ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit, mithin über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des ganzen Urteils, entscheiden. Das ist aber bei dem ästhetischen oder Geschmacksurteile wesentlich anders. Hier ist bekanntlich (vergl. § 8) nur das Subjekt ein Begriff; das Prädikat dagegen ist bloß der unmittelbare Ausdruck jenes unwillkürlichen Gemütszustandes, welchen in dem Urteilenden eben diese Subjektsvorstellung (d. h. die Vorstellung eines bestimmten Verhältnisses gleichartiger Glieder) hervorgerufen hat. Gerade in diesem Umstande liegt es, daß sich Urteile dieser Art nicht im eigentlichen Sinne beweisen, sondern lediglich durch eine Art von Experiment erproben lassen. Denn man kann bei einem anderen eben nichts weiter, als bloß die Subjektsvorstellung erzeugen, das Sichbilden dieses bestimmten Prädikats dagegen muß ihm selber überlassen bleiben. Man kann ja jenes Gefühl, welches die Vorstellung eines gewissen Verhältnisses in uns hervorrief, nicht in einen anderen hineintragen; es muß vielmehr in ihm selbst hervorspringen, und wird es auch unabwendbar, sobald die unerläßliche Bedingung (das völlige Begreifen eben desselben Verhältnisses) vorhanden ist. Daß ein zweiter über irgend ein ästhetisches Verhältnis richtig urteile, kann man lediglich durch eine eingehende Analyse bewerkstelligen, indem man ihm zunächst erklärt, aus welchen Gliedern dasselbe besteht, ihm jedes dieser Glieder besonders verdeutlicht, und ihm endlich auch auf die eigentümliche innere Beziehung aufmerksam macht, die zwischen ihnen obwaltet. Daneben kann man ihm höchstens noch zu Gemüte führen: Versetze dich nur in ein klares und ruhiges (ebenso affektloses, als begierdenfreies) Vorstellen dieses Verhältnisses, das hier vorliegt, und entscheide dann selbst, ob es ein beifälliges oder mißfälliges ist. Statt des Beweises handelt es sich also da nur um das bloße Vorzeigen und Klarmachen des zu Beurteilenden. Alles Beweisen ist vergeblich, wo es an den psychologischen Voraussetzungen fehlt; dagegen überflüssig da, wo sie sich vorfinden. Das mag ein Beispiel verdeutlichen. Will ich einen andren etwa von der Schönheit des Cmoll-Akkords überzeugen, so kann ich das nicht anders bewerkstelligen, als daß ich ihn ans Instrument führe und ihm denselben anschlage.

Hat er auch nur einiges musikalische Gehör, so wird er mir unfehlbar beistimmen, geht es ihm aber ab, so wäre es verlorene Mühe, mit ihm hierüber weiter zu reden. Ebenso ist es mit der Farbenharmonie oder dem Farbenkontrast, so ist es auch mit den einfachen Willensverhältnissen bewandt; alle diese Verhältnisse sind an und für sich selbst erwiesen.

Viel einfacher ist die Erledigung des zweiten Punktes, der Unbedürftigkeit des Beweises. Denn alles Beweisen besteht in der Zurückführung eines noch nicht hinlänglich erwiesenen Satzes auf solche, an sich gewisse (oder ursprünglich evidente) Sätze, als deren unmittelbare oder mittelbare Folge sich jener fragliche Satz darstellt. Wo uns aber bereits das Evidente (also an sich Gewisse) vorliegt, da fällt alle weitere Veranlassung hinweg, von da aus noch zu einem weiteren Gedanken zurückzugehen. Das Evidente ist ja eben das, wobei es ein- für allemal sein Bewenden hat; es kann wohl andres stützen, ist aber selber keiner weiteren Stütze bedürftig. Über der unmittelbaren Gewißheit gibt es keine höhere Instanz. Das gilt übrigens ebenso von den logischen und mathematischen Axiomen wie $A = A$. Sie sind auch von unmittelbarer Evidenz. Diese gründet sich hier auf den „assensus logicus", die logische Zustimmung; die ästhetische Evidenz beruht auf dem Gefühle, welches sich in dem Unbefangenen notwendig erzeugt, wenn er die Verhältnisglieder in der rechten Weise sich vorstellt.

---

## § 10. Genauere Fassung der für die ästhetischen Urteile in Anspruch genommenen Evidenz.

Betreffs der im vorigen Paragraphen behaupteten unmittelbaren Gewißheit der ästhetischen Urteile erscheint es, zur Beseitigung von Mißverständnissen und zur Entkräftung von möglichen Einwendungen, angezeigt, diesen Punkt noch etwas näher zu untersuchen.

Der von uns behaupteten unmittelbaren Gewißheit der ästhetischen Urteile scheint nämlich – wenn jene Behauptung im vollen Umfange festgehalten werden soll – die Erfahrung zu widerstreiten. Allenthalben kann man ja die Äußerung vernehmen, über Geschmackssachen solle man nicht streiten, denn jeder habe seinen eigenen Geschmack.

Das Tatsächliche dieses Einwurfs ist allerdings nicht hinwegzuleugnen; denn die Erfahrung, daß über dieselben Gegenstände von verschiedenen Personen sehr abweichende, ja sogar miteinander wider-

sprechende ästhetische Urteile gefällt werden, ist eine alltägliche. Man braucht nur in eine Bildergalerie, in den Konzertsaal, ins Theater zu gehen, und man wird über dasselbe Bild, dasselbe Tonstück, dasselbe Drama oft ganz entgegengesetzte Urteile zu hören bekommen. Wie verträgt sich dergleichen mit der für die ästhetischen Urteile geforderten unmittelbaren Gewißheit? Man sollte doch meinen, daß, unter dieser Voraussetzung, dann wohl alle Urteile übereinstimmend sein müßten. Es scheint also, daß hier ein Widerspruch zwischen Theorie und Erfahrung vorliegt, der, wenn er sich nicht auflösen ließe, der ersteren sehr gefährlich werden müßte, insofern dadurch die Grundlagen sowohl der Ästhetik als der Ethik erschüttert würden. Jener Einwurf will demnach näher geprüft und auf sein rechtes Maß zurückgeführt sein. Zu diesem Behufe haben wir uns folgende zwei Fragen zu beantworten:

Erstens: Welchen ästhetischen Urteilen, ja welchen einzig und allein, läßt sich eine ursprüngliche Gewißheit zusprechen?

Zweitens: Wo hört jene ursprüngliche Gewißheit auf? Innerhalb welcher Sphäre von ästhetischen Urteilen tritt der Widerstreit verschiedener Ansichten zu Tage, und aus welchen Gründen lassen sich derlei Abweichungen erklären?

I. Was die erste Frage anbelangt, die genaue Umschreibung des Bereichs der ursprünglichen Gewißheit, so muß der Grundsatz festgehalten werden: Die volle unmittelbare Gewißheit der ästhetischen Urteile beschränkt sich lediglich auf die ästhetischen Grund- oder Stammurteile, d. h. auf diejenigen, welche sich auf die einfachen oder Grundverhältnisse, also bloß auf die Elemente des Schönen und Guten beziehen.

Innerhalb dieser Sphäre, insofern es sich lediglich um die Grundverhältnisse des Schönen und Häßlichen, Löblichen und Schändlichen handelt, herrscht unverkennbar volle unmittelbare Gewißheit; die Probe dafür liegt in dem Umstande, daß, insoweit es sich um solche Beurteilungen elementarer Art handelt, man gewiß auf eine allgemeine Übereinstimmung der Urteilenden rechnen darf. So wird z. B. niemand in Abrede stellen, daß konsonierende Intervalle gefallen, dissonierende dagegen mißfallen; jedermann wird zugeben, daß gewisse Farbenzusammenstellungen einen harmonischen, andere einen disharmonischen Eindruck ergeben u. dgl. m. Nicht minder wird auch unbedenklich eingeräumt werden, daß z. B. die aufopfernde Nächstenliebe schön und lobenswert, Neid und Schadenfreude häßlich und tadelnswert sind. Innerhalb dieser Grenze ist also die ursprüngliche

Gewißheit der ästhetischen Urteile nicht im mindesten anzuzweifeln. Das führt denn von selbst zur zweiten Hauptfrage hinüber.

II. Die Frage, wann und unter welchen Umständen, und aus welchen Gründen oft so sehr voneinander abweichende Geschmacksurteile zu Tage treten, läßt sich genau dahin beantworten:

Derlei verschiedenartige, ja sich sogar widerstreitende Urteile kommen erst da zum Vorschein, wo es sich nicht mehr bloß um die ästhetischen und ethischen Grundverhältnisse, sondern um Massenbeurteilungen oder, mit anderen Worten, um ästhetische Gesamturteile handelt.

Erst da also gehen die Beurteilungen auseinander, wo es sich nicht mehr um einen einzelnen Akkord, sondern um ein ganzes polyphones Tonstück (eine Oper, Symphonie, Kantate u. s. w.) handelt; wo es nicht auf die Beurteilung eines einfachen Architekturgliedes (einer bestimmten Säulenform, eines einzelnen Fensterbogens u. dgl. m.), sondern auf die Würdigung des Stils an einem kunstvollen Bauwerke im großen und ganzen ankommt; wo der Beurteilung nicht etwa bloß die einzelnen rhythmischen Glieder an einem Vers, sondern gleich ein ganzes reich und künstlich angelegtes Dichterwerk vorliegt; wo nicht bloß über ein einfaches Willensverhältnis, sondern gleich über einen ganzen menschlichen Charakter mit seinen vielen, oft rätselhaft ineinander verschlungenen Charakterzügen ein endgültiges Urteil abzugeben ist.

Daß unter solchen Voraussetzungen verschiedene Urteile zu Tage treten werden, ja müssen, kann uns nicht im mindesten befremden; vielmehr müßte es uns wunder nehmen, wenn unter so bewandten Umständen alle Urteile gleichlautend ausfallen würden. Wir gestehen also die teilweise Richtigkeit jener gegen den Geschmack aus der Erfahrung hergeholten Einwendung ein, beschränkten aber dieselbe auf ihr richtiges Maß, indem wir sie bloß betreffs der ästhetischen Kollektiv- oder Gesamturteile gelten lassen, den Elementarurteilen dagegen ihre volle oder unbedingte Gewißheit wahren.

Ja, wir können (da hierdurch die Fundamente unserer Wissenschaft nicht im mindesten erschüttert werden, sobald nur einmal die volle Evidenz der ästhetischen Grund- oder Stammurteile gesichert ist) uns sogar in eine Untersuchung der Gründe jener Abweichungen und jenes Widerstreits, welche bei derartigen Massenbeurteilungen hervortreten, näher einlassen.

Dabei ist vor allem erst die Frage zu beantworten: Welche sind denn die unerläßlichen Bedingungen der Richtigkeit eines ästhetischen Gesamturteils?

Daß zu einem richtigen und unanfechtbaren ästhetischen Gesamturteile vor allem eine vollendete Vorstellung des zu beurteilenden Objekts nötig sei, wird gewiß jeder zugeben. Man muß aber zugleich auch darüber ins klare kommen, was die vollendete Vorstellung eines größeren Ganzen in sich schließt. Offenbar müssen da zwei Hauptbedingungen erfüllt werden.

Die erste Bedingung ist: Man muß das Kunstwerk sich vorerst durch eine eingehende Analyse zu verdeutlichen suchen, d. h. man muß sich dasselbe in Gedanken auflösen in die einzelnen ästhetischen Elemente, aus denen es besteht, muß vorerst möglichst genau die einzelnen Grundverhältnisse jedes für sich allein auffassen und prüfen. Man darf keineswegs „in Bausch und Bogen", bloß nach dem flüchtigen Gesamteindruck urteilen, sondern muß aus dem reichverschlungenen Gefüge des Ganzen vorerst die einzelnen Gewebefäden heraussuchen und einzeln durchmustern. Denn erst durch die einzelnen ästhetischen Grund- oder Stammurteile gewinnt man eine feste Basis zur Beurteilung des Ganzen. Jedes von ihnen ist nämlich ursprünglich gewiß, und hat man alle vollständig aufgefaßt, so ergibt sich aus der Vereinigung dieser ursprünglichen Gewißheiten die abgeleitete Gewißheit des Ganzen.

Es muß aber notwendig auch noch eine zweite Bedingung erfüllt werden. Es darf bei der bloßen Analyse nicht sein Bewenden haben, sondern man muß vor der Fällung des Schlußurteils „schön" oder „häßlich" auch das entgegengesetzte Verfahren einschlagen. Man muß sich in Gedanken das Bild des Ganzen aus jenen Elementen, in die man es aufgelöst hat, aufs neue bilden, und zwar so, daß in dem zusammenfassenden Überblick keines der Hauptmomente des Ganzen übersehen werde. Unterbleibt diese Überschau, so geht es dem Beurteiler dann so, wie es in *Goethes* Faust heißt:

> „Dann hat er die Teile in seiner Hand;
> Fehlt leider nur das geistige Band."

Zur vollen Würdigung eines Kunstwerks gehört demnach einerseits eine gründliche technische (oder fachmännische) Analyse der einzelnen, in dem Gefüge des Ganzen mannigfach verschlungen ästhetischen Elemente, anderseits aber auch eine vom poetischen Hauche durchwehte, lebensvolle Synthese derselben zu einem vollen und treuen Gesamtbilde.

Nur wo jene beiden Bedingungen zusammentreffen, da allein wird das ästhetische Gesamturteil (das Schlußurteil) ein völlig begründetes und hiermit zugleich ein richtiges sein. Daraus ergibt sich denn als

natürliche Folgerung der weitere Gedanke: Wo es demnach entweder an der gründlichen und erschöpfenden Analyse oder an der lebensvollen Synthese und darum an dem tieferen Einblick in Geist und Tendenz eines künstlerischen Werkes gebrach, da wird, da muß sogar das Schlußurteil schwankend werden.

In der Wirklichkeit pflegen aber eben diese zwei Bedingungen sich selten vereinigt vorzufinden. Wie selten werden die einzelnen Grundverhältnisse klar und vollständig begriffen; wie selten werden sie in ihrer richtigen Verbindung und gegenseitigen Durchdringung erfaßt! Dem einen fehlte vielleicht schon die Feinheit und Schärfe der sinnlichen Erfassung, einem anderen das volle Verständnis des dargestellten Gegenstandes, einem dritten der durchgebildete Formensinn, einem vierten jener poetische Schwung, der da erforderlich ist, sich ganz in die künstlerischen Intentionen einzuleben. Wie kann es da füglich anders kommen, als daß jeder von ihnen dasselbe Objekt verschieden beurteilt; denn näher besehen, liegt nur dem Schein und Namen nach ihrer Beurteilung das gleiche Objekt zu Grunde; der Sache nach ist es nichts weniger als dasselbe für sie alle; denn jeder von ihnen hat sein Hauptaugenmerk vielleicht auf einen anderen Punkt gerichtet, jeder ein anderes Bruchstück des Einen Ganzen aufgefaßt.

Zu diesen objektiven, in der Sache selbst liegenden Gründen abweichender ästhetischer Gesamturteile kommen aber noch gar mancherlei subjektive Einflüsse, die teils in der Individualität des schaffenden Künstlers, teils in jener des Beurteilers gelegen sind, hinzu.

Den Künstler hat vielleicht bei der Erzeugung seines Werks weniger das reine Künstlergewissen, als die Sucht nach dem Beifall der Menge geleitet. Er hat vielleicht dem Modegeschmack gehuldigt, hat der Sinnlichkeit geschmeichelt oder sich gewissen politischen Zeittendenzen angeschmiegt, um sich den ersehnten Beifall zu erschleichen oder zu erobern. Damit aber hat er selber außerhalb der Ästhetik Stand genommen und durch fremdartigen Zusatz seinerseits selbst das ästhetische Urteil getrübt und aus seiner wahren Bahn gelenkt. Deshalb erfahren gerade solche vorübergehende Tageserscheinungen die abweichendsten und sich sogar schroff entgegenstehenden Beurteilungen, je nachdem die Beurteiler eben jener oder dieser Partei angehören. Anders hingegen ist es bei der keuschen Schönheit, welche die Bundesgenossenschaft der Begierden und Affekte von sich weist, und nicht für heute oder morgen, nicht für das oder jenes Lokalinteresse berechnet ist; diese findet auch zu jeder Zeit und allenthalben die verdiente Anerkennung. Wo es sich um wahrhaft klassische Werke

handelt, da wird auch das Urteil aller Gebildeten ein ziemlich gleichlautendes, ein übereinstimmendes sein, eben weil derartige irreleitende, außerhalb des Gebiets der Ästhetik gelegene Zutaten und Beimischungen fehlen.

Aber auch bei dem Beurteiler können sich mancherlei subjektive Einflüsse geltend machen und die richtige Urteilsfassung beirren. Tritt derselbe z. B. mit gewissen Lieblingswünschen vor das Werk, oder läßt er unberechtigter Weise Sympathien oder Antipathien für oder gegen die Person des Künstlers oder den behandelten Stoff sich in den Vordergrund drängen und in sein Urteil hineinspielen, bleibt das Kunstwerk hinter den Erwartungen zurück oder übertrifft es dieselben, so ist dann die Beurteilung keine objektive, am allerwenigsten eine rein ästhetische. Sein Urteil wird einseitig und irrig. Es hat eben der Nerv der Sache, die vollendete, reine und klare Vorstellung des zu beurteilenden Gegenstandes gefehlt.

---

## § 11. Charakteristik der Aufgaben der Ästhetik.

Die Aufgabe der Ästhetik ist es, im allgemeinen zu erörtern, was da unbedingt, d. h. rein um seiner selbst willen, gefällt oder mißfällt: mit anderen Worten, was schön oder häßlich ist. Das dazwischen liegende Gleichgiltige berührt die Ästhetik nicht. Das liegt schon in der Natur des ästhetischen Urteils; denn was für das logische Urteil das „Ja“ oder „Nein“, das ist für dieses der Beifall oder das Mißfallen.

Welchen Weg wird aber die Ästhetik einschlagen, um zu zeigen, worin das absolut Wohlgefällige (das Schöne) besteht? Wird sie etwa ein abstrakt Allgemeines suchen, das über allem einzelnen Schönen als dessen Gemeinsames schweben und seine verschiedenen Gattungen und Arten zu einer begrifflichen Einheit zusammenfassen würde? Gewiß nicht. Denn es ist gleich auf den ersten Blick klar, daß innerhalb der Ästhetik die Abstraktion niemals so hoch hinaufgetrieben werden dürfe, wie dies auf rein logischem Boden tunlich ist. Man muß sich nämlich erinnern, daß das Einfache der allgemeinen logischen Begriffe niemals Gegenstand einer ästhetischen Beurteilung sein kann, weil jener Zusatz (siehe § 9) nicht im Denken einer einzigen Vorstellung, sondern erst infolge des, unter gewisser Form geschehenden Zusammendenkens mehrerer Glieder sich zu bilden vermag.

Innerhalb der Ästhetik wird also die Abstraktion nur bis zu einer gewissen, durch die Natur der Sache vorgezeichneten Grenze

fortgeführt werden dürfen; denn das Prädikat „schön" heftet sich keineswegs an das verschwimmende Nebelbild eines „irgend was", sondern nur an die festen, kennbaren Umrisse eines „dieses da". Es heischt ja, wie schon wiederholt hervorgehoben wurde, ein vollendetes Vorstellen seiner Unterlage; die Abstraktion jedoch liefert (zumal auf ihren oberen Sprossen) immer nur ein unfertiges, erst genauer abzugrenzendes Bild. Jede über eine genaue Grenze fortgesetzte Abstraktion muß demnach die ästhetische Wirkung in dem Maße aufheben, als sie die spezifische Eigenheit eines bestimmten Gliedergefüges verwischt. Damit ist zugleich auch schon die Grenzlinie, wie weit man innerhalb der Ästhetik mit seinen Abstraktionen gehen darf, angedeutet. Man darf allenfalls absehen vom besonderen Stoff, ebenso von den eigentümlichen Darstellungsmitteln, deren sich diese oder jene Kunst bedient, ein bestimmtes Schönes zu erzeugen; damit es aber eben „dieses" Schöne bleibe, wird man nimmermehr von einer bestimmten Vereinigung gerade dieser Elemente absehen dürfen.

Allein ebensowenig, als es am Platze wäre, in der Ästhetik von einer so leeren Abstraktion, wie sie der Begriff eines „Schönen überhaupt" darstellt, auszugehen, ebensowenig möchte es sich anderseits empfehlen, die Untersuchung sogleich mit der Betrachtung gehäufter Schönheiten (ganzer Massengebilde der Natur oder Kunst) zu beginnen; denn ein solcher summarischer Vorgang würde ebensowenig als jene leeren Abstraktionen zu einem „vollendeten Vorstellen" führen, wie es das ästhetische Urteil unausweichlich verlangt. Dazu könnte man sich eben nur dadurch verhelfen, daß man in seiner Untersuchung so weit zurückginge, bis man bei einem relativ Einfachen angelangt wäre, das man nicht weiter auflösen darf, wenn nicht die ästhetische Betrachtung sich in eine rein theoretische verwandeln soll.

Daraus folgt also, daß der einzig verläßliche Ausgangspunkt für die Ästhetik lediglich darin besteht, ihre Untersuchung gleich vorweg mit der Feststellung solcher Grundverhältnisse des Schönen zu beginnen, welche sich aus der möglichen verschiedenartigen Verbindung zweier gleichartiger Elemente ergeben. Hat man einmal diese gefunden, dann lassen sich aus der mannigfachen Verwebung solcher Elementarformen weiter die zusammengesetzteren Formen, nämlich ganze Verhältnisgruppen, bilden, und aus der eigentümlichen Verbindung der letzteren untereinander läßt sich dann schließlich auch der reiche Gliederbau eines größeren ästhetischen Ganzen begreifen.

Demgemäß lassen sich denn die Aufgaben der Ästhetik im allgemeinen folgendermaßen fassen:

Fürs erste hat sie zu den Prädikaten des unbedingten Beifalls (oder Mißfallens) die Subjekte aufzusuchen, nämlich jene einfachen oder Grundverhältnisse gleichartiger Glieder, welche eben jenen Beifall oder jenes Mißfallen unwillkürlich erzeugen, und aus diesen Grundformen sofort die zusammengesetzteren Erscheinungen des Schönen und Häßlichen abzuleiten.

Zweitens. Jedes der gefundenen Grund- oder abgeleiteten Verhältnisse, so viele deren auch sein mögen, hat sie nach folgenden drei Seiten näher zu beleuchten. Sie hat vorerst die Glieder, welche, unter bestimmter Form vereinigt, ein bestimmtes Verhältnis ergeben, jedes für sich einzeln herauszuheben und zu verdeutlichen; sie hat ferner die eigentümliche innere Beziehung, welche zwischen ihnen stattfindet, nachzuweisen, und sodann die besondere Art des Beifalls (oder Mißfallens), welcher die vollendete Vorstellung gerade dieses Verhältnisses zu begleiten pflegt, bestimmt zu kennzeichnen.

Drittens endlich hat sie bei der bloßen Konstruktion und Analyse der einzelnen gefallenden oder mißfallenden Verhältnisse nicht stehen zu bleiben, sondern zugleich aus jenen der ersteren Art, nämlich aus den absolut gefallenden, den darin unmittelbar enthaltenen oder hieraus, durch Hinzuziehung gewisser Hilfsbegriffe, in vermittelter Weise sich ergebenden Muster- oder Normalbegriff abzuleiten.[1]

Derartige Normal- oder Musterbegriffe nennen wir, hierin einer in der Wissenschaft eingebürgerten Terminologie *Platons* folgend, Ideen. *Plato* dachte sich bekanntlich unter seinen Ideen die reinen Musterbegriffe für jegliche Art des Erscheinenden. Lediglich in der Vernunftwelt existierend, gelten sie ihm als die ewigen Vorbilder (Prototypen, Paradigmata) alles Wirklichen; letzteres ist in dem Maße vollkommener, je mehr es sich diesen Urbildern nähert, unvollkommener, je mehr es von ihnen abweicht. Eben jene Vorbildlichkeit, jene Musterform, die in dieser *Platon*schen Bezeichnung „Idee“ gelegen ist, empfiehlt uns deren Aneignung für unsren Zweck; denn auch uns gelten die Ideen als die Musterbilder der Ausgestaltung des Wirklichen. Doch muß zugleich betont werden, daß unser Begriff sich trotzdem mit dem *Platon*schen nicht vollständig deckt; denn ihm gelten die Ideen als der Ausdruck des reinen Seins, uns gelten sie als die Richt-

[1] Was wir mit dieser Unterscheidung besagen wollen, wird bei der näheren Entwickelung der praktischen Ideen durch die Gegenüberstellung der beiden letzteren mit den drei ersteren vollkommen klar werden.

schnur des unbedingten Sollens; für ihn haben sie eine metaphysische, für uns eine praktische Bedeutung.

Vorstehende allgemeine Charakteristik der Aufgaben der Ästhetik ist im Grunde nur eine Kennzeichnung der Aufgaben der allgemeinen Ästhetik oder Ästhetik im weiteren Sinne des Wortes; denn eben letztere, als die Grundlage der Ethik, liegt uns hier nahe, während das Eingehen auf die spezielle Ästhetik (oder die Ästhetik im engeren Sinne des Wortes) uns zu weit von unserem eigentlichen Ziele abgelenkt hätte. Deshalb mögen hier nur einige Andeutungen Platz finden.

In die allgemeine Ästhetik gehören lediglich die Elementar- oder Grundformen des Schönen; von den zusammengesetzteren jedoch nur jene, welche sich, ohne Unterschied der Darstellungsmittel, also an jedem Schönen, ob es nun dieser oder jener Kunst angehören möge, gemeinsam wiederfinden. Es gibt nämlich gewisse Verhältnisse und Verhältnisgruppen, teils quantitativer, teils qualitativer Art, welche mit den nötigen Abänderungen in den verschiedenen, voneinander noch so sehr abweichenden Künsten eine ziemlich ausgedehnte Anwendung finden, wie z. B. die verschiedenen Intensitätsgrade unter den einzelnen Gliedern, die sich bald als Stärke und Schwäche, bald als Strenge und Milde äußern; der Gegensatz des Maßvollen und ins Ungemessene hin Strebenden; die Harmonie und Disharmonie der Elemente; die Symmetrie und die Abweichungen hiervon; die eigentümlichen Kontraste, die im Komischen und in dem Humor liegen, welche ebensogut der Genremaler und der Komponist (man denke nur an die *Beethoven*schen Scherzos) als der Dichter, nur natürlich jeder in seiner Weise und mit andren Mitteln, zu verwerten mag u. dgl. m. Namentlich mag hier auf die geistreichen Bemerkungen *Herbarts* über den „Kontrapunkt" in den verschiedenen Künsten hingewiesen werden.[1]

Der speziellen Ästhetik fällt dann die vollständige Aufstellung und Analyse jener ästhetischen Elemente und Momente oder, mit anderen Worten, jener Verhältnisse und Verhältnisgruppen, welche den einzelnen Künsten und Kunstgattungen spezifisch eigen sind, anheim, mit Ausschluß der Willensverhältnisse, welche der erhabensten der Kunstlehren, der Ethik, als deren eigenes Gebiet angehören. Das führt zugleich als Leitton in den nächsten Paragraphen hinüber.

## § 12. Analoge Aufgaben und Ausgangspunkte der Ethik.

Bisher haben wir lediglich auf das ästhetische Urteil Rücksicht genommen; wenn es sich aber um Feststellung der Aufgaben der Ethik handelt, muß sich dem speziell ethischen, dem sittlichen Urteile, unser Augenmerk zuwenden. Vor allem ist zu betonen, daß sich die beiden

[1] Siehe in *Herbarts* Encyklopädie aus praktischen Gesichtspunkten das interessante IX. Kap. des ersten Abschnittes: „Von der schönen Kunst", insbesondere die §§ 73 und 74. *Hartenstein*sche Ausg. II. 106, *Kehrbach* IX. 105.

zueinander verhalten, wie Gattung und Art; und deshalb ist zunächst ihr gemeinsames Unterscheidendes hervorzuheben.

Gemeinsam ist beiden zuvörderst, daß sie nicht theoretische, sondern praktische Urteile (im weiteren Sinne des Wortes) sind, also Urteile, vermöge deren nicht entschieden wird, was das zu Beurteilende ist, sondern wie es auf den Beurteiler unwillkürlich einwirkt, ob es ihm Beifall oder Mißfallen entlockt. Dazu kommt zweitens, daß die Vor- und Unterlage beider keine schlechthin einfache ist, sondern sich allemal als ein mindestens aus zwei Elementen bestehendes Verhältnis darstellt.

Das Unterscheidende ist dagegen in folgenden Momenten begründet: erstens bezieht sich das ästhetische Urteil auf was immer für Verhältnisse von gleichartigen Gliedern, das sittliche aber allemal lediglich auf Willensverhältnisse; es erscheint also schon in dieser Rücksicht als eine nähere Bestimmung des ästhetischen. Es ist dies aber noch in einer anderen Hinsicht der Fall, insofern es jenes voraussetzt und unter gewissen Umständen aus ihm hervorgeht. Deshalb tritt das sittliche Urteil im psychologischen Entwicklungsgange des Individuums wie der Völker in der Regel später hervor als das ästhetische; denn das letztere (wenigstens in seinen anfänglichen Äußerungen) fordert meistens nur einen offenen Sinn und eine gewisse Beobachtungsgabe; das erstere dagegen setzt bereits eine innere Einkehr und Nachdenken über das eigene Tun voraus; dergleichen stellt sich aber erst dann ein, wenn das Individuum bereits den Ernst des Lebens fühlen gelernt hat und der Wille, hier und dort auf feste Schranken stoßend, nach innen zurückbog.

Solange nämlich dem Urteilenden ein bestimmtes Willensbild (genauer gesagt, das Bild eines bestimmten Willensverhältnisses) in reiner Gegenständlichkeit, ebenso wie jedes andere, seinem Ich fernstehende Objekt vorschwebt und als würdig anerkannt, als unwürdig verworfen wird, ohne daß man noch daran denkt, hieraus eine Norm des zukünftigen Verhaltens abzuleiten – solange trägt ein derartiges Werturteil lediglich den Charakter eines ästhetischen an sich.[1]

[1] Schön bemerkt mit Bezug darauf *Herbart:* „Ursprünglich drücken die praktischen Ideen nichts andres aus, als ästhetische Urteile über irgend einen Willen. Es ist gar nicht nötig, daß dieser Wille gerade der eigene Wille der urteilenden Partei sei. Kinder, die nach außen schauen, beurteilen oft mit ungemeiner Schärfe die Handlungen anderer Menschen, ohne daran zu denken, daß solche Forderungen, wie sie gegen andre aufstellen, auf sie selbst zurückfallen werden. Da sieht man das nackte ästhetische Urteil, noch ohne moralische Gesinnung." (Encyklopädie § 227. *Hartenstein*sche Ausg. II. 322, *Kehrbach* IX. 283.)

Erst wenn jenes beifällige oder abfällige Urteil in die subjektive Nähe des Urteilenden selber gerückt ist, namentlich wenn der scharfe Pfeil des Tadels auf den Schützen selbst zurückprallt, in ihm die Ich-Vorstellung weckt und von dieser apperzipiert wird; wenn er sich nicht mehr bloß fragt: „Wie findest du dies Willensbild?“ — sondern (da dies nunmehr als ein Zug in seinem eigenen Lebensbilde erscheint): „Wie findest du dich selbst?“ und wenn er weiter fragt: „Kann es so bleiben, oder muß es in Zukunft anders werden?“ und nun auf dieses Urteil hin sich eine Richtschnur seines künftigen Verhaltens vorzeichnet und hierauf bezügliche Vorsätze faßt: dann erst ist das früher rein ästhetische Urteil in das spezifisch ethische übergegangen.

So mag denn das Willensbild, insofern es vor der Hand rein objektiv und ohne nähere Beziehung zur eigenen Persönlichkeit erfaßt wird, bloß als schön (beziehungsweise häßlich) erscheinen, gerade so wie irgend ein anderes Objekt. Sobald es jedoch in eine enge Beziehung zur Persönlichkeit und freien Selbstbestimmung eines gewissen Individuums tritt, so wird es zu einem sittlichen (oder unsittlichen), und nunmehr bezieht sich sein Wert oder Unwert auf die Person selber, als deren Eigenschaft und eigenstes Werk es sich zu erkennen gibt.

Und dieser Wert der Person ist der untrüglichste. Der Wert der Sittlichkeit ist ein unbedingter, ein von keiner fremdartigen Rücksicht abhängiger, ein allgemeingiltiger, dem von jedermann Anerkennung gebührt, und zugleich der höchste, den überhaupt ein Vernunftwesen erlangen kann. Wenn irgendwo, so macht sich gerade hier des Menschen Gottähnlichkeit am deutlichsten erkennbar.

Darum ist es als ein großer und schöner Gedanke zu bezeichnen, wenn *Kant* in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die Untersuchung über das Wesen des Sittlichen mit dem Satze eröffnet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als nur allein ein guter Wille.“ Als nähere Begründung dieses Satzes fügt er dann noch folgende bemerkenswerte Erläuterungen bei: „Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter

heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und die Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Mut und hierdurch öfters Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtigt und allgemein – zweckmäßig macht; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger, unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint."

Die Urteile gut und schlecht ergehen allerdings nur über das ganze Verhältnis, nicht über einen einzelnen Willen. Allein der Wille ist es, der das ganze Verhältnis erzeugt. Er ist das veränderliche Glied. Von ihm hängt es ab, ob das Verhältnis so oder anders, gut oder schlecht sich gestaltet, und so übertragen sich die Urteile gut oder schlecht von dem ganzen Verhältnis auf den Willen, der es erzeugt. So tadelt man auch eine Säule oder einen Ton, welche ein sonst wohlgefälliges Verhältnis stören, wiewohl nicht der Ton oder die Säule als einzelnes Verhältnisglied, sondern das ganze Verhältnis Lob oder Tadel verdient. Demnach wird Lob und Tadel über ein Verhältnis erst zu sittlichem Lob und Tadel, falls dies auf einen Willen und damit auf die Person bezogen wird.

Wenn nun in solcher Weise das Prädikat „sittlich" in letzter Instanz über den innersten und untrüglichen Wert der Person selbst entscheidet, so ist es offenbar für uns vom höchsten Belange, einen richtigen und unverrückten Maßstab kennen zu lernen, woran in unfehlbarer und sich immer gleichbleibender Weise jener Wert möge gemessen werden.

Wo aber wird dieser Maßstab allein zu finden sein? — Offenbar nur in gewissen willenlosen, von der eigenen Subjektivität unbeeinflußten Wertbestimmungen, durch Lob und Tadel, d. h. in jenen ästhetischen Urteilen, welche die einfachsten oder Grundformen des Willens betreffen, und die darum Grund- oder Stammurteile heißen, weil auf sie jede Beurteilung komplizierterer Verhältnisse zurückzuführen ist.

Diese ästhetischen Grundurteile bieten (wie § 10 hervorgehoben wurde) um ihrer ursprünglichen Evidenz willen die verläßlichsten Ausgangspunkte für eine wissenschaftliche Untersuchung dar, und nur

auf ihrer Grundlage lassen sich jene ewigen Urbilder des Guten finden, die wir demnächst als die praktischen (oder ethischen) Ideen näher untersuchen wollen. Jede stützt sich auf ein eigenes Willensverhältnis und ist entweder der reine und präzise Begriff dieses Verhältnisses selbst, oder sie entspringt daraus mittelbar im Zuge näherer Begriffsbearbeitung.

Die Ethik wird demnach mit der Ästhetik einen ganz analogen Gang einzuhalten haben; denn wie sich die Schönheit und Häßlichkeit irgend eines Objektes mit voller Verläßlichkeit nur dann nachweisen läßt, wenn man genau anzugeben vermag, welche an sich wohlgefälligen Verhältnisse sich an ihm offenbaren, und wie sich dieselben zu einem harmonischen Ganzen abrunden, eben so kann man auch nur dann über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer bestimmten Gesinnungs- oder Handlungsweise mit voller Verläßlichkeit entscheiden, wenn man im stande ist, anzugeben, daß sich die und die einfachen Willensverhältnisse an ihr vorfinden.

Somit lassen sich die Aufgaben der allgemeinen Ethik, entsprechend jenen der allgemeinen Ästhetik, folgendermaßen feststellen:

Erstens hat sie alle jene einfachen Verhältnisse, vermöge deren das Wollen unbedingt gefällt oder mißfällt, vollständig aufzustellen.

Zweitens hat sie bei jedem der gefundenen Verhältnisse die einzelnen Glieder, dann ihre gegenseitige innere Beziehung und weiter die spezifische Form des Beifalls oder Mißfallens, das sich aus der Auffassung eben dieses Verhältnisses ergibt, klar darzulegen.

Drittens endlich wird es sich darum handeln, aus jedem der konstruierten Grundverhältnisse den ihm entsprechenden Normalbegriff oder die betreffende praktische Idee abzuleiten.

Diese Lehre von den praktischen Ideen ist die eigentliche Fundamentallehre der Ethik. Erst wenn diese vollkommen erledigt ist, kann man, wie bereits (§ 4) bemerkt wurde, die abgeleiteten Begriffe von Tugend, Pflicht, Gut und die damit zusammenhängenden Fragen genügend erörtern.

Die nähere Gliederung der Ideenlehre wird durch den Gedanken bestimmt, daß die Ideen Vorbilder des Guten darstellen, die nicht bloß dem oder jenem, sondern jeglichem Wollen als Normen seines Verhaltens zu dienen haben. Demgemäß können sie nicht allein (worauf sich die ältere Sittenlehre zu beschränken pflegte) für die Einzelperson, sondern müssen ebensogut auch für jede Kollektivperson, d. h. für jede Gemeinschaft, maßgebend sein.

Danach gliedert sich die Ideenlehre in zwei Bücher: das erste Buch bildet die Lehre von den ursprünglichen Ideen, d. h. von jenen ethischen Musterbegriffen, welche schon für den Wert oder Unwert der einzelnen Individuen maßgebend und mithin für ihr Verhalten bestimmend sind.

Das zweite Buch dagegen hat zu handeln von den abgeleiteten oder gesellschaftlichen Ideen, d. h. jenen Musterbegriffen, wonach über Wert oder Unwert jeglicher Menschenvereinigung (welchen Namen sie auch führen möge) endgiltig kann entschieden werden, durch die aber auch zugleich dieser selbst die idealen Ziele ihrer Tätigkeit vorgezeichnet sind.

---

# ZWEITER TEIL.
# Allgemeine Ethik (Ideenlehre).

## Erstes Buch.
## Die Lehre von den ursprünglichen Ideen.

---

### DIE URSPRÜNGLICHEN IDEEN.

### I. Die Idee der inneren Freiheit.

### § 13.

Diese Idee eröffnet die Reihe der sittlichen Musterbegriffe, denn sie faßt an und für sich die anderen noch zu findenden Ideen in sich, und kann mit Recht als die Seele des sittlichen Lebens angesehen werden. In ihr liegt die Form der Sittlichkeit, die übrigen Ideen bieten dazu den erfüllenden Inhalt dar.

Das Verhältnis, auf dem diese erste Idee ruht, ist sehr einfach; es beruht auf der inneren Beziehung zwischen dem Willensentschlusse einerseits und der praktischen Einsicht (oder dem Gewissen) anderseits.

Das Gewissen ist der eigentliche Quellpunkt des ganzen ethischen Prozesses; darum sagt *Daub* so treffend: „Das Gewissen ist für die Moral, was das Genie für die Kunst ist." – An dieser Stelle haben wir, um nicht den Gang der Untersuchung zu zerstückeln, das Gewissen lediglich als ein gegebenes vorauszusetzen, nämlich die Tat-

sache, daß der geistig gesunde Mensch sein Tun und Lassen beurteilt, zunächst gleichviel wie; erst in der Tugendlehre, wo wir auf den Kern des sittlichen Lebens, die Gesinnung, d. h. die Willensverfassung in ihrer Gesamtheit, unser Augenmerk zu richten haben, wird sich die Gelegenheit ergeben, diesen Begriff und seine Bedingungen zu zergliedern. Das kann eben erst dann geschehen, wenn man bereits einen Einblick in die gesamten sittlichen Normalbegriffe gewonnen hat.

Hier entlehnen wir einstweilen den Begriff des Gewissens von der Psychologie und begnügen uns mit einer bloß populären Bestimmung desselben. *Kant* hat das Gewissen sehr sinnreich „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen" genannt; im gemeinen Leben pflegt man es auch als die *„conscientia boni et mali"* (das Bewußtsein des Guten und Bösen) oder als eine „innere Stimme" zu bezeichnen, die uns sagt, was gut, was böse ist. Das drückt *Goethe* in seiner Iphigenie so klar und schön in den Worten aus:

> „Ganz leise spricht ein Gott in unserer Brust,
> Ganz leise, doch vernehmlich, – zeigt uns an,
> Was zu ergreifen ist und was zu flieh'n."

Gesetzt nun, in einem Vernunftwesen habe sich bereits die praktische Einsicht (oder das Gewissen) entwickelt, so kann dieselbe allemal hervorgerufen werden, so oft sich in ihm ein Willensentschluß regt; denn die praktische Einsicht, als Inbegriff der Musterbilder für das Wollen, steht eben zu letzterem in einer engen Beziehung. Sobald aber einmal die praktische Einsicht durch den einzelnen Willensakt hervorgerufen ist, ist die Möglichkeit eines Verhältnisses zwischen diesen beiden Gliedern eröffnet, und zwar kann dieses Verhältnis von doppelter Art sein.

Das Wollen kann nämlich mit der praktischen Einsicht übereinstimmen oder nicht übereinstimmen. Das erstere Verhältnis gefällt unbedingt, das letztere mißfällt unbedingt.

Weil nun das erstere dieser Verhältnisse unbedingt gefällt, mithin schlechthin verwirklicht werden soll, so geht hieraus ein Musterbegriff hervor, und diesen eben bezeichnen wir am passendsten als Idee der inneren oder moralischen Freiheit.

Diese Idee führt den Namen der Freiheit, weil derjenige, der es sich zur Regel macht, alle seine Entschließungen der praktischen Einsicht unterzuordnen, sich je weiter immer mehr frei macht aus der Botmäßigkeit seiner vorübergehenden Stimmungen, Begierden, Launen,

Lüste, Leidenschaften, und dadurch, daß er auf solche Weise Herr seiner selbst bleibt, zugleich auch immer frei von den Schmerzen der Reue, frei von inneren Vorwürfen wird. Wer hingegen statt objektiven Erwägungen subjektiven Regungen des Augenblicks folgt, büßt je weiter immer mehr die Herrschaft über sich selbst ein und versinkt in innere Sklaverei.

Diese Art der Freiheit nennen wir zugleich innere Freiheit, im Unterschiede von der äußeren (bürgerlichen oder politischen) Freiheit; denn während es sich bei der letzteren um Unabhängigkeit äußerer Tätigkeiten von äußerem Zwange handelt, handelt es sich bei der ersteren um Unabhängigkeit innerer Tätigkeiten von innerem Zwange.

Wir nennen sie auch moralische Freiheit im Unterschiede von der psychologischen. Die Unterscheidungsmerkmale beider lassen sich in folgende Punkte zusammenfassen:

Zunächst ist die psychologische Freiheit nichts weiter als das bloße Vermögen, d. h. die bloße Möglichkeit, sich hinsichtlich seines Wollens selbst zu bestimmen; die moralische Freiheit dagegen ist die durch fortwährende Selbstkontrolle und den unausgesetzten Kampf mit den Begierden allmählich errungene Kraft der Selbstbestimmung. Sie verhalten sich demnach wie Potenzialität und Aktualität, wie Möglichkeit und Wirklichkeit.

Zweitens. Beide beruhen zwar auf der Apperzeption, d. h. darauf, daß über dem einzelnen Wollen eine höhere Vorstellungsmasse schwebe, welche in dasselbe regelnd und nötigenfalls umbildend eingreift. Formell geschieht also hier wie dort dasselbe, der partikuläre, der einzelne Wille wird durch das Allgemeine, durch einen Grundsatz, eine Maxime reguliert. Aber der innere Gehalt der leitenden Maxime bildet da den Unterschied. Bei der bloßen psychologischen Freiheit ist die das Wollen leitende und regelnde Vorstellungsmasse ihrem Inhalte nach nicht näher bestimmt; bei der moralischen dagegen ist dieser Inhalt bestimmt vorgezeichnet. Dort kann es, was immer für eine Vorstellungsmasse, z. B. eine Maxime der Klugheit, eine bloße Regel des gesellschaftlichen Anstandes u. dgl. m. sein, hier muß die apperzipierende Vorstellungsmasse eben nur die praktische Einsicht bilden. Psychologisch frei ist schon derjenige, welcher nicht blindlings den ersten besten Willensimpulsen folgt, sondern, bevor er ein bestimmtes Willensbild verwirklicht, auch noch die Bilder anderer Handlungsweisen, die unter den gegebenen Verhältnissen möglich wären, sich vor die Seele führt, sie untereinander vergleicht, also eine Wahl zwischen den mehreren anstellt und sich erst nach eingehender Prüfung und der

darauf gestützten Wahl für eine darunter endgiltig entscheidet. Kurz, psychologisch frei ist, wer sich überhaupt nach klar bewußten Gründen für oder gegen eine bestimmte Handlungsweise entscheidet; moralisch frei ist jedoch nur der, welcher den besten Gründen folgt, d. h. solchen Gründen, welche von den sittlichen Musterbildern entlehnt sind.[1]

Drittens endlich ergibt sich als eine Folgerung aus dem Gesagten auch der Unterschied: Die psychologische Freiheit erteilt den Menschen einen bloß bedingten, die moralische dagegen einen unbedingten Wert, denn mittelst der psychologischen Freiheit kann man sich sowohl zum Guten als zum Bösen bestimmen, die moralische dagegen ist lediglich Bestimmung zum Guten und Vernunftgemäßen.[2]

## Nähere Erläuterungen dieser Idee.

I. Die drei, in der Grundlegung (§ 12) berührten Punkte, welche bei jedem der sittlichen Grundverhältnisse hervorzuheben sind, drängen sich hier von selbst auf. Die Verhältnisglieder sind da, das eine der besondere Wille, das andere die praktische Einsicht; ihre innere Beziehung kann eine doppelte sein, die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Wollens mit der praktischen Einsicht; das ästhetische Urteil endlich lautet im ersteren Falle unbedingt tadelnd. Alles das ist an und für sich klar. Aber ein andrer Punkt kommt dabei in Erwägung. Es muß erst festgestellt werden, ob denn, wie es die Prinzipien der allgemeinen Ästhetik verlangen (§ 9), die Glieder des

---

[1] „Schon wohlgezogenen Kindern (bemerkt *Herbart*) ist eben durch die Zucht eine Freiheit gegeben und erworben, jedes Verlangen für den Augenblick ohne große Mühe anzuhalten; eine Freiheit übrigens, die für sich allein mit der Sittlichkeit noch gar nichts gemein hat. Man sieht indes sogleich, daß es nur darauf ankommt, ob Egoismus oder praktische Vernunft sich ihrer bemächtigen werde; im einen Fall wird sie Klugheit, im anderen Sittlichkeit.“ (Kleinere philos. Schriften, herausgeg. von *Hartenstein*. I. Bd. S. 54.) Über die ästhetische Darstellung der Welt. Gesamtausgabe von *Hartenstein* XI. 223, *Kehrbach* I. 266.

[2] Den Unterschied zwischen der bloß psychologischen und der spezifisch moralischen Freiheit ins klarste Licht zu setzen, eignet sich besonders folgende Stelle aus *Herbarts* Lehrbuch zur Einleitung (Anmerkung zu § 128): „Nach Motiven sich bestimmen zu können, ist schon Zeichen der geistigen Gesundheit, nach den besten Motiven sich zu bestimmen, ist Bedingung der Sittlichkeit. Die edelsten Entschließungen würden wertlos sein, wenn der Mensch sagen könnte: ich will das Gute, aber nicht weil es gut ist, sondern weil es mir eben so beliebt!“ Gesamtausgabe von *Hartenstein* I. 201, *Kehrbach* IV. 168. Über Freiheit des Willens vgl. *Allihns* Grundriß der Ethik 1898, S. 206.

vorliegenden Verhältnisses auch in der Tat gleichartig sind? Beim ersten flüchtigen Blick könnte man das vielleicht bezweifeln und etwa folgende Einwendung erheben: Laut der Grundlegung (§ 12) soll sich jede praktische Idee auf ein Willensverhältnis stützen. Hier aber ist nur das eine Glied ein Wille, das andere (die praktische Einsicht) ist dagegen kein Wille, sondern ein Inbegriff von Urteilen. Diese Einwendung erledigt sich jedoch sehr bald, wenn man bedenkt, was es eben für Urteile sind, welche den Inhalt der praktischen Einsicht bilden. Sind diese beliebige Urteile? Sind es bloße Erkenntnisurteile? Nein, es sind das Werturteile, also Urteile, die über Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit der einzelnen Willensformen entscheiden; Urteile, die als Maßstab, Prototyp, Richtschnur für jegliches Wollen dastehen. So gefaßt repräsentieren sie den vernünftigen Allgemeinwillen, dem sich der einzelne Wille (der Partikular-Wille) anzupassen hat, wenn er nicht als verwerflich erscheinen soll. Die praktische Einsicht verhält sich demnach zum einzelnen Wollen wie das Vorbild zu seinem Nachbilde; und zwischen Vorbild und Nachbild ist allerdings ein ästhetisches Verhältnis recht wohl denkbar. Die Einsicht, was sieht sie ein? Was ist ihr Inhalt? Der Wille, auf den sie sich bezieht. Der Inhalt des Willens ist zugleich Inhalt der Einsicht, hier sind die Vorstellungen in Ruhe, dort dieselben Vorstellungen in Bewegung, im Streben. Insofern sind Einsicht und Wille nicht ungleichartig.

II. Will man jedoch dieses Verhältnis in seiner vollen Schärfe und Reinheit erfassen, so muß man hierbei folgende Gedanken festhalten: Die Idee der inneren Freiheit beruht ihrem Wesen nach darin, daß die vorbildende Einsicht und der sich derselben nachbildende Wille in einem und demselben Individuum beisammen seien.[1] Sobald man die beiden Glieder voneinander trennt und etwa die Einsicht in das Indiduum A, die Folgsamkeit gegen diese Einsicht aber in das Individuum B verlegt, ist eben das Eigentümliche des vorliegenden Verhältnisses schon aufgehoben, denn dieses besteht notwendig darin, daß der Mensch immer nur der eigenen vernünftigen Überzeugung folge. Wer bloß einsieht, was zu tun oder zu lassen ist, ohne dieser

---

[1] Sehr schön sagt *Herbart:* „Gehorsam ist das erste Prädikat des guten Willens. Aber nicht jeder Gehorsam gegen den ersten besten Befehl ist sittlich. Der Gehorchende muß den Befehl geprüft, gewählt, gewürdigt, das heißt, er selbst muß ihn für sich zum Befehl erhoben haben. Der Sittliche gebietet sich selbst." (Kleinere Schriften, herausgeg. von *Hartenstein.* I. Bd. S. 47. Gesamtausgabe von *Hartenstein* XI. 217, *Kehrbach* I. 262.)

Einsicht gemäß zu handeln, ist nicht innerlich frei; ebensowenig ist es der, welcher blindlings der fremden Einsicht folgt. Einsicht ohne Gehorsam, sowie Gehorsam ohne Einsicht sind, wenigstens vom Standpunkte des als feststehend angenommenen sittlichen Grundverhältnisses betrachtet, ästhetisch gleichgültig.

Man wird aber vielleicht einwenden: Gefällt denn nicht die Einsicht schon als solche? Loben wir nicht mitunter auch den an sich blinden Gehorsam des Kindes? Allerdings; aber keineswegs vom Standpunkte der inneren Freiheit aus, sondern aus ganz andren Gesichtspunkten.

Was zunächst die Einsicht betrifft, so kann dieselbe allerdings gefallen, sobald sie als Glied eines Verhältnisses erscheint. Trennt man sie nun vom Willen, so muß man sie mit etwas andrem, das ihr gleichartig ist, in Beziehung bringen, also mit einer zweiten Einsicht. Vergleicht man etwa da die Einsicht des A mit jener des B, so wird offenbar diejenige von ihnen gefallen, die sich durch Klarheit, Gedankenfülle, Tiefe, Folgerichtigkeit vor der andren auszeichnet. Das Wohlgefallen ruht aber hier auf einem ganz anderen Grundverhältnisse, nicht auf dem eben erörterten, sondern auf dem demnächst zu entwickelnden der Vollkommenheit. Und was sodann die Folgsamkeit des einen Individuums gegen die praktische Einsicht des anderen anbelangt, so kann auch hier wieder nur ein ganz anderes Verhältnis als das der inneren Freiheit dabei maßgebend sein. Der blinde Gehorsam des Kindes gegenüber den Geboten seiner Eltern oder Erzieher gefällt, obwohl er unfrei ist; er gefällt aber von einem anderen Standpunkte aus, nämlich, wenn sich in diesem Gehorsam die Liebe, das unbegrenzte Vertrauen, die innige Anhänglichkeit an jene Personen kundgibt. Ein derartiger Gehorsam gefällt also wieder nicht nach dem ersten, sondern nach einem erst später zu entwickelnden Musterbegriffe, nach der Idee des Wohlwollens.

III. So wenig als die innere Freiheit die Verlegung von Einsicht und Wille in zwei verschiedene Individuen gestattet, ebensowenig gestattet sie es, an die Stelle der spezifisch praktischen Einsicht irgend eine Einsicht anderer Art, z. B. eine Maxime der bloßen Lebensklugheit zu setzen. Denkt man sich das Wollen statt der praktischen Einsicht (d. h. dem Inbegriffe sittlicher Musterbilder) etwa der bloßen Klugheit folgend, so ist auch hier das Eigentümliche des vorliegenden Verhältnisses verändert, und es kann da höchstens noch von psychologischer, keineswegs aber von einer moralischen Freiheit die Rede sein. Der Grundcharakter der Idee der inneren Freiheit besteht

nämlich in der Übereinstimmung des Wollens mit dem Inbegriffe seiner Vorbilder. Das Wollen muß also hier übereinstimmen mit einer Einsicht, die den Maßstab seiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit abgibt, die mithin richtend und gebietend über allem Wollen steht. Dergleichen ist bei der Maxime der Klugheit aber nicht im mindesten der Fall. Die Klugheit schwebt nicht richtend und gebietend über dem Wollen, sie ist vielmehr die geschmeidige, fügsame Dienerin des Wollens, sie schreibt ihm keine Zwecke vor, sondern richtet sich nach den bereits aufgestellten Zwecken. Sie hat es eben nur mit der geschickten Wahl der Mittel zu tun, sie achtet nicht auf den inneren Beweggrund, sie sieht nur auf den äußeren Erfolg.

Wo also ein Wollen mit einer Maxime der Klugheit in Übereinstimmung steht, da findet lediglich die Übereinstimmung zweier Willen statt, nämlich eine Übereinstimmung zwischen dem Wollen des Zweckes und jenem der Mittel, nicht aber eine Übereinstimmung zwischen dem Wollen und seinen Vorbildern.

Die Klugheit kann wohl auch gefallen, jedoch nur in bedingter Weise und nach einem anderen Musterbegriffe, nämlich dem der Vollkommenheit. Was da gefällt, ist allenfalls die Geisteskraft, der klare, sichere Blick, der die gegebenen Verhältnisse rasch durchdringt und darnach seine Veranstaltungen mit genauer Vorberechnung trifft. Darin liegt aber noch lange keine sittliche Würde, wie sie der inneren Freiheit eigen ist. Das Wohlgefallen, das die Klugheit hervorruft, ist überdies nur dann ein ungetrübtes, wenn sich die Klugheit mit Gewissenhaftigkeit paart und lauteren, tadellosen Zwecken dient. Dient sie niederen, selbstischen Zwecken, so kann man sich ihrer nicht erfreuen.

IV. Es handelt sich nun weiter darum, in wie vielfacher Weise sich die Übereinstimmung und die Nichtübereinstimmung des Wollens mit der praktischen Einsicht äußern, oder mit anderen Worten, in welchen Formen sich die innere Freiheit und deren Gegenteil, die innere Unfreiheit, kundgeben kann? Beide können offenbar in doppelter Form zu Tage treten.

Die innere Freiheit kann sich entweder offenbaren in der Beharrlichkeit und Konsequenz, mit welcher ein Wollen, das die praktische Einsicht billigt und heischt, trotz aller Hindernisse, Kämpfe, Anfechtungen festgehalten wird, oder in der Gesinnungstreue, mit welcher ein Wollen, das von der praktischen Einsicht mißbilligt und verpönt ist, so groß auch die Versuchung sein mag, sich demselben hinzugeben, bewußt und beharrlich zurückgedrängt wird. Die innere Freiheit besteht sonach einerseits im treuen Festhalten am Guten, so

viel Opfer und Selbstüberwindung dies auch kosten möge, anderseits aber auch in der Enthaltung von allem Bösen, in so lockender und verführerischer Gestalt dies auch auftreten möge.

Eben so kann auch die innere Unfreiheit sich entweder in der Form der moralischen Schwäche oder der Bosheit und Verdorbenheit kundgeben. Erstere ergibt bloße Untugend, letztere begründet das Laster. Dem moralisch Schwachen gebricht nur die Kraft, das, was er als das Löbliche und Gute erkannt hat, auch auszuführen; bei der Bosheit aber setzt sich der Wille geradezu in Gegensatz zu dem Gewissen oder der praktischen Einsicht. Der betreffende weiß, daß das, was er unternimmt, moralisch verwerflich ist, aber er tut es doch, weil es etwa seiner Sinnlichkeit schmeichelt oder ihm äußere Vorteile bringt. Der eine wie der andere, der Schwächling wie der Bösewicht, ist ein Sklave seines eigenen Innern und wird nicht durch Vernunftgründe, sondern durch subjektive Regungen, äußere Umstände u. dgl. m. bestimmt.

V. Noch eine weitere Frage geht dahin, unter welchen Umständen denn die Idee der inneren Freiheit im eigentlichsten Sinne praktisch wird, d. h. inwiefern aus ihr eine Forderung oder eine Weisung, welche man zu befolgen hat, hervorgeht?

An und für sich betrachtet ist die Idee der inneren Freiheit nichts weiter als der Musterbegriff eines unbedingt wohlgefälligen Willensverhältnisses. Sie enthält ursprünglich noch nichts von einem Gebote in sich. Dieses stellt sich vielmehr erst unter Umständen ein. Solange nämlich der Wille mit der praktischen Einsicht sich in vollem Einklange befindet, solange ist eben keine Veranlassung zu einer praktischen Forderung vorhanden; denn was da sein soll, ist bereits da. Unter solchen Umständen regt sich nichts weiter in unserem Innern, als bloß die Billigung, die Anerkennung des vorhandenen Zustandes. Anders jedoch gestaltet sich die Sache dann, wenn sich in unserem Innern ein Wollen zeigt, das irgend einem der sittlichen Musterbilder widerstreitet. In diesem Falle ist etwas da, was nicht da sein sollte, es ist ein Mißfälliges da, und dabei kann es nicht sein Bewenden haben, das muß sich ändern. Jetzt also springt erst die Forderung, der Imperativ, hervor. Die praktische Einsicht, die an und für sich nichts anderes ist als ein Inbegriff von Urteilen über das Wollen, erhebt sich jetzt im Innern selber als ein Wille, und dringt auf Abänderung des mißfälligen Verhältnisses.

Wie soll aber die Abänderung erfolgen? Im allgemeinen gilt allerdings der Grundsatz: Ein Verhältnis ändert sich, sobald sich irgend eines seiner Glieder ändert. In unserem vorliegenden Falle kann diese

Änderung jedoch nur mit dem einem Gliede vor sich gehen, nämlich mit dem Wollen; das andere Glied, die praktische Einsicht, ist seinem Begriffe nach unwandelbar. Die praktische Einsicht beruht ja auf unabänderlichen Wertbestimmungen durch Lob und Tadel, die sich immerwährend gleich bleiben müssen. Sie bildet den Maßstab, nach dem der Wert oder Unwert des Wollens gemessen wird und jeder Maßstab muß als solcher unverrückt feststehen. Die praktische Einsicht kann sich nicht richten nach dem Wollen, wohl aber muß sich letzteres richten nach jener. Und erst wenn der Wille der Einsicht sich anbequemt hat, schweigt der Tadel, schweigt die Forderung. So lange dies nicht geschehen ist, ist auch der Tadel und in zweiter Reihe die Forderung nicht zum Schweigen zu bringen. (Der Gedanke, den wir hier gewonnen, daß alle praktischen Weisungen lediglich aus Urteilen des Mißfallens entstammen, ist für die weiteren Erörterungen der wissenschaftlichen Ethik wohl festzuhalten.)

VI. Aus dem eben entwickelten Satze, daß der sittliche Imperativ erst dann hervortritt, wenn ein der praktischen Einsicht zuwiderlaufendes Wollen vorhanden ist, ergibt sich der weitere Gedanke, daß bei fortschreitender sittlicher Bildung des Menschen immer seltener und seltener sich innere Gebote und Verbote werden vernehmen lassen. Der Grund hiervon ist leicht einzusehen. Mit der fortschreitenden sittlichen Bildung müssen ja die Veranlassungen zum inneren Tadel immer spärlicher auftreten. In dem Maße, als das Individuum in seiner sittlichen Selbstbildung fortschreitet, in demselben Maße wird ihm auch die Ausübung des Guten immer leichter. Der Wille wird der praktischen Einsicht gegenüber allmählich immer folgsamer, der Mensch tut das Gute, ohne sich dazu erst durch den inneren Tadel treiben, ohne es erst auf eine innere Selbstnötigung ankommen zu lassen. Die praktischen Ideen übernehmen gewissermaßen die Rolle jener innerlich abmahnenden Stimme, die *Sokrates* sein „Daimonion" genannt hat, und die man füglich als sittlichen Takt bezeichnen kann, welcher ohne weitläufige Überlegung rasch und sicher den Menschen, dem er eben eigen ist, das Rechte treffen, den Irrweg vermeiden lehrt.[1]

VII. Fragen wir nun schließlich nach der Entstehung der inneren Freiheit, d. h. verfolgen wir psychologisch den Gang, den ihre allmähliche Entwickelung nimmt, so können wir denselben in folgende Punkte fassen:

---

[1] Schön sagt Theone im Drama Helena des *Euripides* von sich:
„Ich liebe Gutes von Natur und will es auch,
Weil ich mich selbst hochachte." (V. 1003 u. f.)

1. Es ist von selbst einleuchtend, daß bei der Entwicklung der inneren Freiheit an den Zustand der inneren Unfreiheit muß angeknüpft werden, denn dieser ist der primitive, der ursprüngliche. Unsere Voraussetzung ist also die: anfangs ist der Mensch unfrei, das sehen wir an dem unerzogenen und unbewachten Kinde, wie an dem sich selbst überlassenen Wilden. Auf jener bloßen Naturstufe fragt der Mensch wenig nach dem was er soll oder darf, er denkt mit *Tasso*: „Erlaubt ist, was gefällt." Das Begehren ist noch ein unreflektiertes, kritikloses. Die Hauptfrage geht nur dahin, ob und welche Mittel es gibt, sich in den Besitz des Begehrten versetzen zu können? Fällt die Frage: gibt es auch Mittel, dies Begehren wirklich befriedigen zu können? bejahend aus, so geht damit das Begehren alsbald in ein Wollen über, und diesem folgt die Handlung und Tat auf dem Fuße.

2. Erst später lernt der Mensch, unter Beihülle der Erziehung und Selbstbildung, über das eigene Wollen und Handeln nachzudenken. Allmählich erwacht die Reflexion, es regen sich ästhetische Urteile über den Wert oder Unwert der einzelnen Willensformen, und auf Grundlage aller jener Werturteile bildet sich dann das Gewissen. Hat einmal dieses zu sprechen begonnen, so ändert sich hiermit der ganze innere Vorgang während des Strebens. Das sittliche Urteil tritt jetzt apperzipierend auf und greift in das einzelne Wollen prüfend und richtend ein. Einiges Wollen hält vor der inneren Kritik Stand und wird approbiert, gegen anderes erhebt sich ein inneres „Veto".

3. Dabei kann es aber anfangs noch immer geschehen, daß ein besonderes Wollen, entweder durch innere Ursachen (starke Triebe, Lustgefühle, die sich damit verbinden, Angewöhnungen u. s. w.) oder durch äußere Umstände (winkende Gelegenheiten, lockende Vorteile u. dgl.) besonders begünstigt, mächtiger und spannkräftiger ist als die praktische Einsicht. In einem solchen Falle wird es durchgesetzt, trotz dem Tadel und Verbote der vernünftigen Einsicht. Es ist ja eine bekannte Tatsache, daß der Mensch vor erlangter sittlicher Reife in einzelnen Lebenslagen, wenn die Versuchung groß, der äußere Vorteil lockend ist, seinen besseren Grundsätzen (gewissermaßen seinem edleren Ich) untreu wird. In solcher Verfassung gilt dann von dem betreffenden Individuum der klassische Spruch *Ovids:*

> „Aliudque cupido,
> Mens aliud suadet: video meliora proboque;
> Deteriora sequor."[1]

---

[1] Anderes begehre ich, — das Gewissen mahnt zu anderem: Ich sehe das bessere und billige es, — ich folge aber dem schlechteren.

4. Damit ist jedoch keineswegs der ganze innere Prozeß abgeschlossen, es ist vielmehr eine innere Krise heraufbeschworen. Der Sieg des Wollens über die praktische Einsicht ist nur ein vorübergehender und unnatürlicher. Das Gewissen läßt sich wohl eine Zeitlang zum Schweigen bringen, aber nicht für die Dauer mundtot machen. Im Gegenteil, es spricht nach der vollzogenen, unstatthaften Tat viel lauter und entschiedener als zuvor und verschafft sich die Autorität, die ihm gebührt, früher oder später, denn, wie ***Shakespeare*** in seinem Othello so tiefsinnig bemerkt:

— — „ein bös' Gewissen spricht
Und wären alle Sprachen ausgestorben."[1]

5. Die unausbleibliche Folge einer derartigen Nichtbeachtung des sittlichen Urteils ist ein innerer Kampf. Hat man leichtsinnig oder wohl gar böswillig den Forderungen des Gewissens entgegen gehandelt, so entwickelt sich im Innern ein Zwiespalt, ein Dualismus. Das Ich des Menschen teilt sich gewissermaßen in zwei Hälften, den besseren und schlechteren Teil. Einerseits tritt vor die Seele das ideale Bild jener Handlungsweise, welche durch die praktische Einsicht vorgezeichnet war, anderseits taucht immer wieder das Bild der wirklich unternommenen, seinem Muster grell entgegengesetzten Handlung im Bewußtsein auf. Es stehen sich also da zwei Vorstellungsmassen schroff gegenüber, und aus ihrem Kontrast und Kampfe entspringen jene peinigenden Schmerzgefühle, jene beunruhigenden Vorwürfe, welche der gemeine Sprachgebrauch so wahr und bezeichnend „Gewissensbisse" nennt.

6. Gequält, gewarnt, gewitzigt durch diesen inneren Zwiespalt und die in seinem Gefolge sich einstellenden heftigen Schmerzgefühle, kommt endlich der Mensch dahin, zuvörderst seinen früheren Leichtsinn zu bereuen und hierauf den neuen Vorsatz zu fassen, in Zukunft über all sein Begehren eine größere Wachsamkeit zu üben, aber auch zugleich auf die warnende Stimme des Gewissens aufmerksamer zu sein.

7. Eben dieses gegen seine Begierden auf der Hut sein, eben jenes sorgsame Hinhorchen auf die warnende Gewissensstimme ist es, was allgemach der praktischen Einsicht zum Siege verhilft. Denn je öfter man die sittlichen Musterbilder reproduziert, desto mehr gewinnen

---

[1] Eine schöne Parallelstelle hierzu findet sich in ***Rückerts*** Brahmanenweisheit (IX. B. Nr. 15):

„Des Menschen Schuldbuch ist sein eigenes Gewissen,
Darin durchstrichen wird kein Blatt, noch rausgerissen."

sie an Kraft und Klarheit. Und je sorgsamer man jedes einzelne Begehren bewacht und behütet, ungestüme Triebe und Neigungen rechtzeitig in Schranken zu halten sucht, desto weniger vermögen sie sich später wider die praktische Einsicht aufzulehnen und den Menschen in ihre Sklavenfesseln zu bannen.

8. Sobald es nun aber mit Hilfe jener erhöhten Wachsamkeit dem Individuum einmal gelungen ist, eine dem Gewissen widerstrebende Begierde noch rechtzeitig zu bändigen und so dem sittlichen Ideale das erste Opfer zu bringen: hat es tatsächlich Besitz genommen von der inneren Freiheit. Nur muß es freilich die eben erst errungene wohl hüten wie ein kostbares Kleinod, auf daß es ihrer nicht wieder verlustig gehe. Zwar erleichtert jeder weitere Sieg den ferneren Kampf, aber trotzdem ist die einmal errungene Freiheit nicht eben schon für immer errungen, sie will vielmehr immer wieder von neuem erobert sein, und man darf sich nicht vorzeitig in allzugroße Sicherheit einwiegen lassen.

Schlußbetrachtung. Die eben in ihren Grundzügen entwickelte Idee ist schon im gemeinen Leben bekannt und anerkannt, und man hat in der Tat das Richtige herausgefühlt, wenn man den Grundtypus dieser Idee, die Gewissenhaftigkeit, zugleich als die Grundlage der Sittlichkeit hervorhebt. Man glaubt nämlich schon im gemeinen Leben nichts rühmlicheres von einem Menschen aussagen zu können, als daß er streng gewissenhaft ist, gewohnt in allen seinem Tun und Lassen nur seiner besten Überzeugung zu folgen.

Auch in einzelnen ältereren Moral-Prinzipien wird die Idee der inneren Freiheit, wenigstens ihrem Wesen nach, wenn auch nicht unter diesem Namen, an die Spitze gestellt. Die älteren Sittenlehrer waren nämlich bestrebt, das Wesen der Sittlichkeit in einer einzigen Formel auszusprechen (was, nebenher gesagt, unstatthaft war, da es nicht einen, sondern fünf verschiedene Musterbegriffe gibt, wovon sich keiner auf den anderen zurückführen läßt), und derartige allgemeine Formeln nannte man Moral-Prinzipien.

Die eben entwickelte Idee finden wir auch verherrlicht durch die Poesie. Als eine ihrer anmutigsten und liebenswürdigsten Verkörperungen läßt sich vor allem *Gustav Schwabs* herrliches Charakterbild *„Johannes Kant"* bezeichnen. Hier tritt uns in der schlichten Persönlichkeit des ehrwürdigen Krakauer Magisters der Grundtypus der inneren Freiheit, die strenge Gewissenhaftigkeit mit allen ihren Konsequenzen, der unverbrüchlichen Wahrhaftigkeit, unerschütterlichen Gesinnungs- und Überzeugungstreue und der lautersten Gottinnigkeit, in voller Anschaulichkeit entgegen. Der seltene Mann hat ein derart zartes Gewissen, daß er sich selbst eine durch die Todesangst abgerungene, unbewußt ausgesprochene Lüge nimmermehr verzeihen kann, die innere Lauterkeit seiner Seele verträgt auch nicht den leisesten Vorwurf. Darum ist ihm selbst um den Preis seines Lebens die Wahrheit nicht feil, und alles will er lieber verloren geben, als den inneren Seelenfrieden. Wir haben da eben ein

reines, gottseliges Gemüt voll innerer Klarheit vor uns, ganz durchdrungen von dem biblischen Gedanken: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber an seiner Seele Schaden leiden würde.

## II. Die Idee der Vollkommenheit.

### § 14.

Auch hier wird ein Willensverhältnis zu Grunde gelegt werden müssen, und zwar ein neues, das erst zu konstruieren ist. In dem vorbesprochenen Willensverhältnisse, auf das sich die Idee der inneren Freiheit stützte, haben wir einen einzelnen Willensakt herausgehoben und diesem den Inbegriff aller jener sittlichen Musterbilder entgegengehalten, welche den Inhalt der praktischen Einsicht oder des Gewissens bilden. Um nun ein weiteres, neues Verhältnis zu gewinnen, ist es nötig, zu einem zweiten Einzelwillen fortzuschreiten, und zwar in der Weise, daß hierbei von den einfachsten Voraussetzungen ausgegangen wird.

Das einfachste und naheliegende ist, vor der Hand gänzlich von aller Qualität der beiden vorausgesetzten Einzelwillen abzusehen und lediglich deren Quantität, d. h. den Grad ihrer inneren Regsamkeit, das Mehr oder Minder ihrer inneren Aktivität, ins Auge zu fassen.

Wenn aber an den beiden Einzelwillen nichts weiter berücksichtigt wird als bloß deren Quantität, so muß selbstverständlich, damit einer vom anderen unterschieden werden könne, der eine von ihnen als der größere, der andere als der kleinere gedacht werden.

Sobald man nun zwei Willensakte denkt, den einen als den größeren, den andren als den kleineren, so tritt alsbald ein Werturteil hervor: das größere Wollen gefällt gegenüber dem kleineren, das kleinere mißfällt gegenüber dem größeren.

Aus dem ersteren Größenverhältnisse, nämlich dem unbedingt gefallenden, ergibt sich sofort ein Musterbegriff, und diesen eben nennen wir die Idee der Vollkommenheit.

Die Idee der Vollkommenheit ist demnach zu definieren als der Musterbegriff jenes Größenverhältnisses zweier Willen, das da begleitet ist von einem Urteile des unbedingten Beifalls.

### Nähere Erläuterungen.

I. Da die Idee der Vollkommenheit, wie eben dargetan, ganz und gar auf das Größenverhältnis zweier Willen gebaut ist, so ist es natürlich von besonderer Wichtigkeit, zu untersuchen, was man sich

denn unter der Größe des Willens zu denken hat, und in wie vielfacher Beziehung von Größe (beziehungsweise von Kleinheit) des Wollens die Rede sein kann.

Wo von der Größe des Wollens die Rede ist, da bieten sich drei verschiedene Gesichtspunkte dar. Wir können nämlich die Willensregungen betrachten, entweder (a) als einzelne, oder (b) wir können sie addieren zu einer Gesamtsumme; oder (c) wir können endlich das Ganze eines menschlichen Strebens vom Gesichtspunkte eines förmlichen Systems sich gegenseitig bald fördernder, bald hemmender Kräfte auffassen.

a. Schlagen wir den ersten Weg ein und halten uns lediglich an die Willensakte in ihrer Vereinzelung, so führt das auf die Kategorie der Intensität hin. Da kommt dann bei dem einzelnen Willensakte bloß das Mehr oder Minder seiner Regsamkeit, bloß die Stärke und Dauer in Betracht.

b. Hält man sich an den zweiten Gesichtspunkt, faßt man die einzelnen Willensakte bloß äußerlich zu einer Summe zusammen, so führt das auf die Extension des Wollens, auf seine Weite, seinen Umfang, seinen Reichtum. Hier handelt es sich also besonders darum, wieviel und wie vielerlei Tätigkeitsrichtungen, wie vielerlei Interessen das Individuum mit seinem Wollen umspannt.

c. Denkt man sich endlich unter dem dritten Gesichtspunkte die verschiedenen Willensakte des Menschen als ein förmliches System miteinander und widereinander wirkender Kräfte, so kommt es vor allem darauf an, ob sich die Strebungen eines Menschen organisch gliedern oder nicht, d. h. ob er in seinem Streben einen festen Platz verfolgt, oder ob er planlos, ohne auf ein klar erfaßtes Ziel loszusteuern, bald dieser, bald jener Willensrichtung folgt. Wo bei einem Individuum von einer organischen Gliederung seines Wollens die Rede sein soll, da muß dasselbe bei aller Vielseitigkeit seines Strebens doch eine Hauptrichtung, ein Hauptziel verfolgen und hiermit die einzelnen nebengeordneten Zwecke in die entsprechende Verbindung zu bringen wissen. Das bringt in die Mannigfaltigkeit des Strebens eine innere Einheit. Ein solches, nach einem Hauptziele hinsteuerndes Streben nennt man ein gesammeltes, konzentriertes oder wie es *Herbart* mitunter nennt, ein gesundes Wollen. Wo es dagegen an einem gemeinsamen Sammel- und Beziehungspunkte für die einzelnen Strebungen, an einem Hauptzwecke, an einem Grundinteresse gebricht, dem sich, was sonst das Individuum tut und treibt, planmäßig anschmiegt, da ist das Wollen ein zerfahrenes, zersplittertes.

Nachdem die drei Hauptgesichtspunkte, die bei der Größe des Wollens in Betracht kommen, aufgestellt sind, kann man sich auch nähere Rechenschaft darüber geben, wann denn vom Standpunkte der Idee der Vollkommenheit ein Wollen gefallen oder mißfallen wird.

Vom Standpunkte der Intensität (wobei man lediglich das einzelne Wollen ins Auge faßt) gefällt das Wollen, wenn es stark, entschieden und andauernd ist; es mißfällt dagegen, wenn es schwach, unschlüssig (schwankend) und flüchtig ist.

Vom Standpunkte der Extension betrachtet, gefällt der Reichtum (oder die Fülle) und die Vielseitigkeit des Strebens; es mißfällt dagegen die Armut, Enge, Einseitigkeit des Strebens. Mit andren Worten, es gefällt, wenn der Mensch soviel geistige Schwungkraft besitzt, sich für viel und vielerlei interessieren zu können; es mißfällt, wenn der Kreis seiner Interessen ein allzu eng begrenzter ist.

Aus dem dritten Gesichtspunkte, der systematischen Gestaltung des gesamten Strebens, gefällt das planvolle, gesammelte, konzentrische Streben; es mißfällt dagegen die Planlosigkeit, Zersplitterung, Zerfahrenheit desselben. Mit anderen Worten, es gefällt, wenn ein Mensch seine verschiedenen Interessen untereinander ins rechte Gleichgewicht zu bringen und einem Hauptstreben alles, was er sonst noch treibt, derart anzupassen und unterzuordnen versteht, daß sein ganzes Tun wie aus einem Gusse und von einem einheitlichen Grundgedanken durchdrungen erscheint. Es mißfällt dagegen, wenn jemand bald dies, bald jenes Ziel verfolgt und bei der Planlosigkeit seines Vorgehens mitunter einen Zweck durch den andren aufhebt, so daß er trotz seiner Vielgeschäftigkeit auf keinem Gebiete etwas Rechtes und Befriedigendes leistet.

Welch ein großes Gewicht im sittlichen Leben auf die Konzentration des Wollens fällt, leuchtet besonders dann ein, wenn man bedenkt, daß vorzugsweise von ihr das Gesamtwirken eines menschlichen Strebens abhängig ist. Wahrhaft große Erfolge kann nur derjenige erzielen, der seine Kraft sammelt und konzentrisch auf ein Hauptziel lossteuert, der einen Grundgedanken verfolgt und mit diesem alles Andre derart in Beziehung zu setzen versteht, daß es sich diesem als ein dienendes Glied anschmiegt. Nichts erreicht dagegen der, welcher vielerlei planlos anstrebt.

Wie sehr die Gesamtwirkung des Strebens durch die Konzentration desselben bedingt ist, kann folgende Analyse schlagend dartun. Dieselbe wird sich nämlich als eine wesentlich verschiedene herausstellen, je nachdem wir uns die einzelnen Willensakte so denken, daß sie sich

entweder zueinander gleichgiltig verhalten oder untereinander divergieren, indem sie nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen, oder endlich nach einer Grundrichtung hin als ihrem vereinigenden Mittelpunkte konvergieren, zusammenlaufen.

Ist das erstere der Fall, verhalten sich die einzelnen Willensakte zueinander gleichgiltig, d. h. laufen sie, ohne ineinander wechselseitig einzugreifen, parallel nebeneinander fort, so ist die Gesamtwirkung gleich der Summe der einzelnen Strebungen.

Divergieren hingegen die einzelnen Willensakte untereinander, d. h. nehmen sie gegensätzliche Richtungen ein, so ist die notwendige Folge davon, daß sie sich untereinander stören, hemmen, sich vielfach aufheben. Unter so bewandten Umständen ist dann die Gesamtwirkung kleiner als die Summe der Einzelbestrebungen. Die einzelnen Willensakte verhalten sich nämlich hier nicht mehr wie Summanden, sondern einzelne Paare von Strebungen stehen zueinander in dem Verhältnisse wie Subtrahend und Minuend, und die Gesamtwirkung ist dann lediglich gleich dem Reste dessen, was die gegenseitige Hemmung noch übrig ließ.

Ganz anders endlich stellt sich der Gesamterfolg dann heraus, wenn die einzelnen Willensakte untereinander konvergieren, sich in einem Hauptstreben zentralisieren und Haupt- und Nebentätigkeiten sich einander organisch anschließen. In diesem Falle ist die Gesamtwirkung größer, als die bloße Summe der Einzelbestrebungen ergeben würde. Denn jetzt sind die einzelnen Willensakte nicht indifferente (passive) Summanden, sondern aktive Koeffizienten. Ein Streben unterstützt, multipliziert, potenziert hier das andere. Daraus folgt der praktische Wink, bei allem Reichtum der Interessen sei doch eine weise Selbstbeschränkung und eine zweckmäßige Gliederung des Strebens nötig, um befriedigende Erfolge erzielen zu können.

II. Es regt sich nun die weitere Frage: Ist denn das Größenverhältnis zweier Willen und mit ihm das Werturteil ein ständiges, oder gestattet dasselbe mancherlei Abänderungen?

Offenbar darf man schon von vornherein das letztere voraussetzen. Denn es liegt das ganz im allgemeinen genommen ebensosehr in der Natur der Größe als solcher begründet, sowie es auch speziell die Natur des Wollens mit sich bringt. Was die Größe als solche betrifft, so gestattet diese schon an und für sich unendlich viele Abstufungen sowohl nach auf- als nach abwärts. Was sodann insbesondere das Wollen betrifft, so ist auch nichts Starres, sondern eine bewegliche, flüssige, gar mancher Steigerungen oder Herabminderungen

fähige Kraft. Sobald man sich aber das Wollen als etwas flüssiges, bewegliches denkt, so ergibt sich hieraus von selbst die Folgerung, daß das Größenverhältnis zweier Willen mancherlei Grade gestatten wird, die sodann notwendig auch ihre Unterschiede in dem entsprechenden Werturteile nach sich ziehen müssen.

Es handelt sich nun darum, diese Grade des Größenverhältnisses und mit ihnen die des Werturteils unter gewisse Hauptfälle zusammenzufassen und diese näher zu analysieren. Denken wir uns zu diesem Behufe zwei Willensbilder a und b, und nehmen wir an, a sei das ursprünglich größere, b das ursprünglich kleinere. Da kann nun die Abweichung von dem ursprünglichen Größenverhältnisse folgende Grundformen annehmen:

Erster Fall. Nehmen wir an, a (das schon ursprünglich größere Wollen) wachse noch fort, das kleinere b verharre dagegen in seiner ursprünglichen Kleinheit. Was wird hieraus folgen? Offenbar wird unter dieser Voraussetzung a mit jeder höheren Stufe immer wohlgefälliger, b wird dagegen in dem Maße, als a fortwächst, immer mißfälliger erscheinen. Wieso? Es hat sich ja an b nichts geändert, es blieb laut der Voraussetzung so klein, als es früher war. Aber da muß man nur bedenken, daß sich ein Verhältnis schon dann ändert, wenn sich auch nur eines seiner Glieder geändert hat. Schon mit dem einseitigen Wachsen des a wird demnach das Verhältnis zwischen a und b ein anderes. Ist b auch nicht kleiner geworden, so erscheint es doch gegenüber dem fortgeschrittenen a kleiner als früher, der Abstand zwischen beiden tritt greller hervor. Das kann man sich an einem großartigen Beispiel näher veranschaulichen. Man denke sich nur zwei Völker so nahe aneinander, daß sie einer Vergleichung kaum entgehen können. Lassen wir nun das eine auf allen Gebieten des Rechtslebens, der Volkswirtschaft, der Kunst, der Religion, der sozialen Sitte vorwärts schreiten, das andre aber in allen den genannten Gebieten auf einer niederen Stufe verharren, so wird in dem Maße, als sich jenes immer höher hebt und unseren Beifall steigert, dieses in unserer Achtung immer tiefer sinken.

Denken wir uns nun den zweiten Fall: Das frühere kleinere Wollen b wachse, das ursprünglich größere a hingegen stehe still. In diesem Falle wird b, je mehr es sich in seinem Wachsen dem anfänglich größeren a nähert, immer weniger mißfällig, a dagegen wird in dem Maße, als es von b eingeholt wird, immer weniger wohlgefällig erscheinen. Das Mißfallen an b mildert sich also hier; a dagegen erleidet an seiner früheren Wohlgefälligkeit immer mehr Einbuße.

Würde nun b noch immer fortwachsen, bis es dem a völlig gleich wäre, so würde dann keine Veranlassung mehr vorhanden sein, die beiden nach Größenbegriffen miteinander zu vergleichen, und die Folge wäre — das ästhetische Urteil würde verstummen. Erst dann wieder, wenn b über a hinaus wüchse, so daß es jetzt das früher größere a überragte, würde das ästhetische Urteil sich von neuem bilden, aber selbstverständlich würde es dem ursprünglichen Urteile ganz entgegengesetzt lauten. Jetzt würde b wohlgefällig, a dagegen mißfällig sein.

Es ist aber noch ein dritter Fall ins Auge zu fassen. Was würde dann geschehen, wenn das früher größere a jetzt immerfort kleiner und kleiner würde, bis es endlich dem früher kleineren b gleich käme? Würde jetzt auch alles ästhetische Verhältnis aufhören und damit das ästhetische Urteil verstummen? Keineswegs; jetzt würde vielmehr die merkwürdige Erscheinung hervortreten, daß sowohl a als b beide mißfallen würden. Das könnte bei der ersten, flüchtigen Auffassung dieses Verhältnisses befremden, aber dies Befremden müßte bei näherer psychologischer Analyse alsbald verschwinden. Man muß nämlich hier den Umstand erwägen, daß die gegenwärtige Kleinheit des a nach dem Reproduktionsgesetze des Kontrastes unwillkürlich an dessen frühere Größe erinnert. Sobald aber einmal die frühere Größe des a reproduziert ist, so hat man daran einen Maßstab, an welchem nun ebensogut das gegenwärtige a, als b gemessen wird, und gegenüber jenem früheren (größeren) a mißfällt ebensosehr b als das jetzige a. Das a mißfällt, weil es unter seinen eigenen Maßstab hinabsinkt, b, weil es diesen Maßstab nie erreichte. Kurz, a mißfällt als das klein Gewordene, b als das klein Gebliebene.

III. Die eben angestellten Untersuchungen regen von selbst die weitere Frage an, woher denn die Idee der Vollkommenheit ihren Namen entlehnt, und inwieferne sie sich eben praktisch äußert, d. h. fordernd, gebietend auftritt?

Was zunächst ihren Namen betrifft, so stammt dieser von der Fülle, Vollheit her. Vollkommen drückt seiner Herstammung nach das, was sein Maß ganz ausfüllt, aus. Das Maß für das Kleinere gibt allemal ein Größeres ab. Daraus ergibt sich von selbst die Folgerung, daß die Idee der Vollkommenheit allemal dann praktisch wird, d. h. fordernd, gebietend auftritt, wo sich ein kleineres Wollen neben einem größeren zeigt; denn in diesem Falle ist eben ein mißfälliges Verhältnis vorhanden, bei dem es nicht sein Bewenden haben kann. Dieses Mißfallen treibt nämlich die Forderung hervor, den

Grund des Mißfallens zu beseitigen. Das Mißfallen kann aber nur dadurch beseitigt werden, daß das kleinere Wollen das ihm durch das größere vorgezeichnete Maß ausfüllt, d. h. diesem an Größe gleich wird.

IV. Die Idee der Vollkommenheit ist, wie eben angedeutet wurde, allerdings eine praktische Idee, ein ethischer Musterbegriff, aber sie ist keineswegs eine ausschließliche sittliche Idee, wir begegnen ihr vielmehr schon auf dem Gebiete der allgemeinen Ästhetik. Auch hier schon ist das formale Moment der Größe ein wichtiger Grundbegriff; das mögen einige Andeutungen näher beleuchten.

Wie sehr sich der Größenbegriff schon auf dem Gebiete der allgemeinen Ästhetik geltend macht, zeigt besonders der Umstand, daß die oberste Einteilung des Schönen, in das Schöne im engeren Sinne des Wortes und in das Erhabene, sich eben vorzugsweise auf den Größenbegriff gründet. „Erhaben (sagt *Kant*) ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist," und an einer anderen Stelle heißt es: „Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist."[1] Alles Erhabene, ob es nun in die Kategorie des mathematisch oder dynamisch Erhabenen fallen mag, tritt uns immer als ein in gewissem Sinne Unmeßbares entgegen. Das mathematisch Erhabene, z. B. die endlose Wüste, das grenzenlose Meer, der unübersehbare Urwald, der Sternenhimmel u. s. w. wirkt auf uns in erster Linie schon durch die räumliche Ausdehnung; das dynamisch Erhabene, wie z. B. ein Seesturm, Lawinensturz, Waldbrand, eine vulkanische Eruption u. dgl. m., imponiert dagegen durch die überwältigende Wucht seiner Wirkung. Immer ist es also hier das Moment der Größe, das sich dabei geltend macht. Diese Größe übt auf unseren Geist zunächst einen gewissen Druck, dann aber fühlen wir uns durch sie zugleich mit emporgehoben. Die Wirkung des Erhabenen ist zunächst einschüchternd, gewissermaßen demütigend, wie dies die Worte *Fausts* nach der Erscheinung des Erdgeists:

„Ach! die Erscheinung war so riesengroß,
Daß ich mich recht als Zwerg empfinden sollte —"

so treffend ausdrücken. Das ist nicht allein großen Naturerscheinungen gegenüber, sondern auch, und zwar ganz besonders, innerhalb der Sphäre des Geisteslebens der Fall. Die Seelengröße des bewunderten Helden läßt uns anfänglich vor uns selber klein erscheinen, sie de-

---

[1] Siehe: Kritik der Urteilskraft von *Immanuel Kant.* I. Teil § 25. Der Schluß dieses § faßt alles früher Gesagte in die merkwürdige Formel zusammen: „Erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüts beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft."

mütigt uns, aber sie stärkt und hebt uns zugleich. Das hat so schön *Friedrich Rückert* ausgedrückt, wenn er sagt:

„Großer Menschen Werke zu sehn,
Schlägt einen nieder;
Doch erhebt es auch wieder,
Daß so etwas durch Menschen geschehn."

So viel im allgemeinen über den Größenbegriff als ein wesentliches ästhetisches Moment. Auch in speziellen Fällen ästhetischer Beurteilung werden wir finden, daß oft vorzugsweise die Größe es ist, was unseren Beifall bestimmt. Beachten wir hier nur folgende Tatsachen. Zunächst ist es eine allbekannte Erscheinung, daß man in der Kunst, insbesondere auf dem Gebiete der Malerei, ein Original ungleich höher zu schätzen pflegt, als eine noch so wohl gelungene Kopie. Auch hier macht sich offenbar der Größenbegriff geltend. Selber schaffen, erfinden, bekundet ja eine weit größere Geisteskraft, als das von anderen Geschaffene nachzuahmen. Dort ist es das Genie, hier vorzugsweise die durch Fleiß und Übung errungene technische Fertigkeit, was in Anschlag kommt. Eine weitere Tatsache: Stellen wir neben das Erhabene das Niedliche, Graziöse, Schmucke, Reizende, so wird letzteres durch das erstere ganz gedeckt und in Schatten gestellt, so daß es jenem gegenüber kaum Beachtung findet. Es erscheint uns in dieser Verbindung als unbedeutend, so formell vollendet es auch ausgearbeitet sein möge. Auch hier ist also augenfällig der Größenbegriff mit im Spiele. Ebenso sinds auch Größenschätzungen, wenn wir in der Poesie, etwa von einem lyrischen Gedichte, einer Ode, einem Hymnus u. s. w. als Bedingung des Wohlgefallens Kraft, Fülle, Einheit der Gedanken verlangen. Endlich ist nicht zu verkennen, daß, zumal bei architektonischen Werken, bisweilen vorzugsweise die Wucht der Massen, das Riesige der Dimensionen, der ungeheuere Kraftaufwand, durch den sie geschaffen worden sind, es ist, was uns dieselben interessant macht. Denken wir z. B. an die Pyramiden Egyptens oder an die berühmten Felsentempel. Nicht so sehr ihre Formen, die dort höchst wenig ausgebildet, hier sogar barock, grotesk, gewissermaßen unästhetisch sind, bestimmen unser Urteil. Dieses ist vielmehr rein durch ihre Massenhaftigkeit befangen; es sieht in ihnen vor allem großartige, staunenswerte Denkmäler menschlicher Kraft und Ausdauer. Sie fesseln uns namentlich als Triumphe des Geistes über die Natur, welche dem menschlichen Willen als ein Werk mehrerer Generationen und durch das Aufgebot riesiger Mittel endlich untertan wurde.

V. Erfaßt man die Idee der Vollkommenheit nach ihrer inneren Wesenheit, so drängt sich unwiderstehlich der Gedanke auf, daß gerade ihr völlig zu genügen eine höchst schwere, wo nicht unerreichbare Aufgabe sein müsse. Man muß hierbei nur bedenken, daß die Größe einer unendlichen Steigerung fähig und die Entscheidung über Größe oder Kleinheit des Wollens allemal abhängig ist von dem Maßstabe, den wir an dasselbe anlegen, daß mithin die Größenschätzung sich wesentlich ändert, sobald ein verschiedener Maßstab in Anwendung gebracht wird. Nach dem letzteren wird es sich also allemal richten, wie unsere Größenschätzung ausfallen wird. Mit dieser ist es auf dem moralischen Gebiete ähnlich bewandt wie auf dem physischen. Greifen wir ein Beispiel aus dem gemeinen Leben heraus. Wie verschieden wird der Ausspruch über die physische Größe lauten, wenn wir einen Mann mittlerer Größe das eine Mal neben einen Zwerg, das andre Mal neben einen Riesen hinstellen. Neben dem Zwerge wird er uns groß, neben dem Riesen klein erscheinen. Ganz so ist es auch auf dem Gebiete des Wollens. Ein Mensch z. B., der unter bescheidenen Verhältnissen vollkommen genügte, wird uns nicht mehr zufrieden stellen, sobald er in Verhältnisse eintritt, die an ihn weit größere, das Maß seiner Kräfte übersteigende Anforderungen stellen. Woher dieses Ungenügende gegenüber der früheren Anerkennung? Das kommt lediglich daher, weil wir jetzt veranlaßt sind, mit einem anderen Maße zu messen als zuvor.

Eben darin, daß im Zuge des Vervollkommnungsstrebens unvermeidlich der Maßstab selbst ein fortschreitend immer größerer und größerer wird, liegt es, warum der Idee der Vollkommenheit gar so schwer zu genügen ist. Auf jeder höheren Stufe, welche der Mensch, der gewissenhaft an seiner Selbstbildung arbeitet, erreicht, gewinnt er einen größeren Umblick, sein geistiger Gesichtskreis erweitert sich, und er sieht dann immer höhere Ziele vor sich, die er gerne erreichen möchte. Das erst noch zu Erreichende erscheint ihm groß und begeistert ihn, das bereits Erreichte dagegen befriedigt ihn schon nicht mehr, denn seinem Geiste schweben jetzt schon wieder höhere Aufgaben vor. Da gilt *Schillers* herrlicher Spruch: „Es wächst der Mensch mit seinen großen Zwecken.“

Ebenso wahr ist *Herbarts* aus der Tiefe der Sache geschöpfte Bemerkung: die Vollkommenheit werde mit jedem Schritte aufwärts gewonnen, im Gewinnen aber auch schon wieder verloren. In der Tat, die Idee der Vollkommenheit erhält uns fortwährend in Spannung, sie kennt kein *„non plus ultra,“* auf ihrem Banner ist vielmehr der rast-

lose Fortschritt verzeichnet. Es fehlt uns ja, unser Wollen zu messen, niemals an Veranlassung und darum auch niemals an Gelegenheit, uns immer höhere Ziele abzustecken. Was nun hierbei am nächsten liegt, ist, daß wir zuvörderst bei uns selber anfangen, die eigenen Willensregungen aneinander zu messen und die kleineren den größeren gleich zu machen suchen. Später halten wir das eigene Wollen an bestimmte Muster, die sich in unserer Umgebung vorfinden; wir suchen, es denen gleich zu tun, die wir für vollendeter halten als uns selbst. Aber auch wenn es uns gelungen wäre, jene Muster zu erreichen, so wäre damit unser Vervollkommnungsstreben noch immer nicht befriedigt. Wir würden uns gedrungen fühlen, ein noch Vollkommeneres zu denken, als wir in Wirklichkeit vor uns sehen, wir würden uns Ideale schaffen und diesen nacheifern. Ja, selbst innerhalb des Reichs der Ideale ist noch eine Steigerung möglich. Die höchste Steigerung liegt in dem Gedanken eines Urbildes sittlicher Vollendung, nämlich in der Idee der Gottheit, welcher ohne Unterlaß uns anzunähern, wenn wir sie auch nie völlig zu erreichen vermögen, als unsere höchste, ins unendliche reichende Aufgabe erscheint.

So erzeugt denn die Idee der Vollkommenheit, wenn wir sie immer weiter verfolgen, in uns den Gedanken eines unendlichen Fortschrittes. Dieses Gedankens kann sich gerade der höher gebildete Mensch nicht entschlagen; selbst das Herrlichste und Schönste, was er hienieden zu stande gebracht, erscheint ihm schließlich nur als ein Keim und Anfang, als eine Vorstufe zu immer höheren und vollendeteren Lebensbetätigungen. Auf solche Weise gestaltet sich denn jenes, gerade dem edleren Menschen anhaftende Unbefriedigtsein durch die Ergebnisse seines Erdenwallens, jenes rastlose, nie zu stillende Verlangen nach immer höherer und höherer Vollendung, jener Gedanke des unendlichen Fortschritts – gewissermaßen zu einem Wechsel, gezogen auf die Ewigkeit. Der innere Drang nach unendlichem Fortschritt erscheint dem vorahnenden Gefühle des höher strebenden Menschen als eine Anweisung, die ihm (unter Voraussetzung eines weisen Weltplans) die endlose Fortdauer mit Bewußtsein, d. h. die persönliche Unsterblichkeit, in Aussicht stellt.

VI. Der eben erörterte Punkt führt zu einer weiteren Bemerkung. So schwer es einerseits ist, der Idee der Vollkommenheit zu genügen, so wenig genügt anderseits diese Idee selber, um nach ihr einzig und allein den Wert oder Unwert des menschlichen Wollens abzuschätzen. Das begreift sich leicht, wenn man bedenkt, daß sie eben nur eines unter fünf sittlichen Grundverhältnissen darstellt, und daß sie überdies nur rein quantitativer Natur ist.

Als leitender Gedanke ist hier folgender festzuhalten: Wenn es auch unbestritten wahr ist, daß ein Wollen *ceteris paribus,* d. h. sobald man nur seine Quantität ins Auge faßt und alles übrige außer acht läßt, mehr gefällt, je stärker es ist; mehr mißfällt, je schwächer es ist, so ist anderseits auch wieder nicht zu übersehen, daß das Werturteil eine wesentliche Modifikation dann erleiden muß, wenn neben der Quantität des Willens auch seine Qualität in Anschlag kommt, also neben der Idee der Vollkommenheit auch noch andere Ideen in die Bestimmung des Wertes einbezogen werden. Nimmt man neben der Größe des Wollens auch auf seine Qualität, auf seinen inneren Gehalt Rücksicht, so kann es leicht geschehen, daß bei so modifizierter, beziehungsweise vervollständigter und vertiefter Auffassungsweise die Größe des Wollens das eine Mal als Multiplikator des Wertes, das andere Mal als Multiplikator des Unwertes auftritt. Ist nämlich ein gewisses Wollen schon an und für sich löblich als Ausdruck irgend eines von denjenigen Musterbegriffen, welche seine Qualität bestimmen, so gefällt es um so mehr, je stärker, bestimmter, beharrlicher, reicher, planvoller es ist, denn es ist in diesem Falle eben des Wohlgefälligen mehr da. Ist dagegen ein Wollen in einer anderen Hinsicht, d. h. nach anderen praktischen Ideen verwerflich, so wächst hier die Verwerflichkeit nach Maßgabe seiner Größe. Das an sich schlechte Wollen mißfällt nur um so mehr, je mehr Kraft, Fülle und Einheit es verrät, denn es ist dann des Mißfälligen mehr vorhanden. Das ist in der Natur der Sache sicher begründet. Man darf nämlich nicht vergessen, daß man es bei der Idee der Vollkommenheit mit reinen Größenbegriffen zu tun hat. In der Natur der Größe aber liegt es, daß sie immer als Koeffizient auftritt. Sie setzt eben immer ein gewisses Was voraus, an dem sie sich findet, sie heischt als Multiplikator noch irgend ein anderes, das ihr als Multiplikandus dient.

Übersieht man diesen, in der Natur der Größe gelegenen Umstand und versucht es, den Wert des Wollens lediglich nach der Idee der Vollkommenheit zu bestimmen, so wird das Urteil einseitig und deshalb unrichtig sein. Lediglich an der Quantität des Wollens festhaltend und von seiner Qualität absehend, wird man nicht selten da loben, wo man eigentlich hätte tadeln sollen.

Beachtet man lediglich die Energie und Planmäßigkeit des Wollens, so wird man sich z. B. für einen Richard III., Macbeth und ähnliche Charaktere lebhaft interessieren können. Beide verraten eine beträchtliche Stärke, Ausdauer, Konzentration ihres Strebens auf ein Hauptziel. Das imponiert; allein sieht man auf die Qualität ihres Strebens, bedenkt

man, daß beide Sklaven der ungezügelten Herrschbegierde und in der Wahl ihrer Mittel nicht im mindesten bedenklich sind, daß sie vielmehr durch Meineid, Untreue, Hinterlist, Meuchelmord sich den Weg zum ersehnten Ziele zu bahnen suchen: so muß ihre Willenskraft und zähe Ausdauer nur um so mehr mißfallen. Ähnlich erging es auch, zumal als er eben auf der Sonnenhöhe seines Glücks stand, den blinden Bewunderern Napoleons I.; sie sahen in ihm nur den sieghaften Heros und hatten kein Auge für seine Mängel. Sie übersahen, daß es ihm im Grunde an wahrer Humanität fehlte, daß in seiner Hand die Menschen nur als Schachfiguren, Länder und Reiche, nur als Staffel seiner persönlichen Größe galten.

Eine solche Verirrung des sittlichen Urteils kann zumal der Menge, die sich vorzugsweise an den äußeren Erfolg hält, leicht begegnen. Die Größe des Wollens tritt nämlich in sichtbaren Wirkungen zu Tage, und durch diese läßt man sich oft blenden und bestechen. Anders steht es um die Qualität des Wollens, diese zu ergründen muß man erst in die verborgenen Motive, welche die Person bei ihrem Handeln leiteten, eindringen, und dazu haben nicht alle die entsprechende scharfe Beurteilungsgabe. Sie halten sich an den äußeren Schein und dringen nicht ein in den Kern der Gesinnung. Daher die vielen unrichtigen Urteile über Handlungen und Charaktere, sowohl im wirklichen Leben als in der Poesie.

Schlußbetrachtung. Die Idee der Vollkommenheit tritt namentlich in der Poesie stark in den Vordergrund. Die meisten Epopöen, Balladen, Romanzen, was sind sie anderes als Verherrlichungen der heroischen Kraft, des Tatendranges, des herausforderndes Mutes? Als die herrlichste Apotheose der heroischen Kraft möchten wir aber vor allen *Schillers* „Kampf mit dem Drachen" bezeichnen, denn da wird uns die Willensgröße als durchdrungen von Humanität und innerer Freiheit veranschaulicht. Die aufopfernde Menschenliebe ist neben dem heroischen Tatendrange eines der Hauptmotive, das den Heldenjüngling bei seinem kühnen Unternehmen leitete. Die innere Freiheit aber breitet ihren verklärenden Schimmer namentlich über die Schlußszene, da der junge Ritter sich selbst dem harten und den begeisterten Zeugen füglich als ungerecht erscheinenden Urteile des Komturs willig unterwirft, in der Selbstüberwindung das Äußerste leistend. Hier, als Sieger über sich selbst, über den Stolz und Eigenwillen in der eigenen Brust, erscheint er uns noch herrlicher, lauterer, höherer, als da er den Drachen bezwang. Das heben so schön die Schlußworte des Meisters hervor:

„Umarme mich, mein Sohn!
Dir ist der härtre Kampf gelungen.
Nimm dieses Kreuz. Es ist der Lohn
Der Demut, die sich selbst bezwungen."

---

## III. Die Idee des Wohlwollens.

### § 15.

Die Idee des Wohlwollens stützt sich auch auf ein Verhältnis zweier Willen, das erst zu entwickeln ist. Bei der Aufstellung des betreffenden Verhältnisses wird man seine Voraussetzungen wieder erweitern müssen. Man wird hier offenbar nicht mehr bei einem Vernunftwesen stehen bleiben dürfen, wie dies bei der Idee der inneren Freiheit geradezu gefordert, bei jener der Vollkommenheit wenigstens zulässig war. Bei der Idee der inneren Freiheit mußte man sich auf ein einziges Vernunftwesen beschränken, denn mit einer Verlegung der beiden Elemente (Einsicht und Wille) in zwei verschiedene Individuen wäre ja die typische Eigentümlichkeit des betreffenden Verhältnisses aufgehoben worden. Bei der Idee der Vollkommenheit durfte man wenigstens bei einem einzigen Vernunftwesen stehen bleiben, weil schon im Innern eines und desselben Wesens hinlängliche Veranlassung vorhanden ist, die verschiedenen Willensakte ihrer Größe nach aneinander zu messen und das größere Wollen zum Maßstabe und Muster des kleineren zu machen. Soll man aber ein neues Willensverhältnis finden, so reicht hierzu ein einziges Vernunftwesen nicht mehr aus, sondern man muß notwendig noch ein zweites hinzudenken. Das Wohlwollen setzt ja ein Wesen voraus, das da wohl will, und ein zweites, dem sich jene wohlwollende Gesinnung zuwendet.

Nehmen wir also zwei Vernunftwesen an (A und B), und fügen wir noch die weitere Voraussetzung hinzu, das Wesen B hege irgend einen Wunsch oder Willen, A aber wisse um diesen Wunsch oder Willen und trage ein Bild jenes fremden Wollens in sich: so kann unter dieser Voraussetzung im Innern des Wesens A ein Verhältnis zwischen dem eigenen, wirklichen und dem fremden, bloß vorgestellten Willen entspringen, und zwar kann dieses Verhältnis eine doppelte Form annehmen.

Das Individuum A kann entweder das Wollen des B in sich aufnehmen, sich der fremden Angelegenheit so widmen, als wäre es seine eigene, d. h. es kann wollen, daß der andere das, was er als ein Gut ansieht, erreiche, dem, was er als ein Übel verabscheut, entgehe. Oder das Individuum A kann in seinem Innern das fremde Willensbild zurückstoßen, es kann wollen, daß B das, was er als ein Gut betrachtet, nicht erlange, dem, was er als ein Übel verwirft, nicht entrinne.

Das erstere dieser beiden Willensverhältnisse ist ein unbedingt wohlgefälliges, das letztere ein unbedingt mißfälliges. Weil nun

das erstere unbedingt gefällt, so ergibt sich hieraus ein ethischer Musterbegriff und diesen bezeichnen wir als Idee des Wohlwollens.

Die Idee des Wohlwollens ist demnach zu definieren als der Musterbegriff der reinen Aneignung eines fremden Willensbildes von seiten des eigenen wirklichen Wollens.

## Nähere Erläuterungen.

I. Das eben entwickelte sittliche Grundverhältnis ist schon im gemeinen Leben hinlänglich bekannt und anerkannt. Man pflegt es gewöhnlich mit dem Namen der Herzens-, oder passender, der Seelengüte zu bezeichnen, und pflegt dieser, auch wenn sie sich in der anspruchslosesten Gestalt zeigt, den vollen Beifall, der ihr gebührt, nicht zu versagen. Das Gegenteil davon ist Neid oder Schadenfreude; je nachdem das fremde zurückgestoßene Wollen ein Verlangen oder Verabscheuen ist. Der Neidische will, daß der andere das, was er als ein Glück oder Gut betrachtet, nicht erreiche; der Schadenfrohe dagegen will, daß der andere dem, was er als ein Wehe oder Unglück verwirft, nicht entgehe. Der erstere betrachtet mit scheelen Blicken das Glück seines Nebenmenschen; der letztere freut sich sogar über das Wehe, das den andren getroffen hat. Daß diese beiden Grundformen des Übelwollens unbedingt mißfällig sind, ist nicht im mindesten zu verkennen. Jedenfalls steht aber der Schadenfrohe sittlich noch tiefer, als der Neidische; denn ist schon die Gesinnung des letzteren eine niedrige und gemeine, so kann man die des Schadenfrohen geradezu diabolisch, teuflisch nennen. Es ist darum auch charakteristisch, wenn man ein Individuum, das unverkennbare Schadenfreude bekundet, das, jeder edleren Regung völlig bar, im stande ist, sich am Unglücke seines Nebenmenschen förmlich zu weiden, einen „Unmenschen" nennt. Man hat da vollkommen recht, denn ein solcher Mensch zeigt sich eben des spezifisch Menschlichen, aller Humanität entkleidet. Er ist förmlich aus der Art geschlagen, mehr Ungetüm als Mensch. Darum hat auch *Goethe* an dem Repräsentanten des bösen Prinzips, Mephistopheles, so bezeichnend gerade diesen Charakterzug in den Vordergrund gestellt. Auch *Shakespeare* konnte die Bestialität des Ungetüms Caliban (im Sturm) nicht schärfer kennzeichnen, als indem er denselben mit einer tüchtigen Dosis von Schadenfreude ausstattete.

II. Was nun weiter den Namen sowie das charakteristische Merkmal des Wohlwollens betrifft, so mag hierüber folgendes bemerkt werden. Der Name „Wohlwollen" ist sehr bezeichnend, insofern als man darunter ein Wollen versteht, das das Wohl eines zweiten zu

seinem Gegenstande hat. Der Wohlwollende will ja eben nur das, wovon er voraussetzen darf, daß es seinem Nebenmenschen zum Wohle gereichen werde. Dieses Wohl des andren ist sein einziger Zweck. Würde er in dem fremden Wohle ein Mittel der Förderung eigener Zwecke erblicken, so könnte von einem Wohlwollen im eigentlichen Sinne des Wortes nimmermehr die Rede sein. Das leitet denn zugleich auf das charakteristische Merkmal des Wohlwollens hin.

Dieses liegt in der „unmotivierten" oder uninteressierten Hingabe an den fremden Willenszustand. Treffend bemerkt hier *Allihn*:[1] „Das reine Wohlwollen ist frei zu denken von allen anderweitigen Motiven, welche nicht unmittelbar in der Absicht liegen, dem fremden Willen als solchen sich zu widmen, mögen sie auch sonst noch so vortrefflich sein." – Insbesondere darf bei jener Hingabe an den fremden Willenszustand nicht die mindeste Nebenrücksicht auf uns selbst mit im Spiele sein, denn der leiseste Hauch des Egoismus würde schon die Schönheit des Wohlwollens trüben und dessen Aufrichtigkeit in Frage stellen. Die Rücksicht darauf, was für uns selber aus der Realisierung des Wunsches sich ergibt, ist eine dem reinen Wohlwollen völlig fremde. Wo man das Wohl eines anderen fördern würde, aber mit dem Hintergedanken, dadurch zugleich etwas für sich selber zu erreichen, da könnte allenfalls von berechnender Klugheit, niemals aber von wahrem Wohlwollen die Rede sein.

Dabei ist zugleich zu bemerken, daß ebenso wie das Wohlwollen auch sein Gegenteil, das Übelwollen, als unmotiviert zu denken ist. Will jemand, daß der andre irgend ein Gut nicht erreiche, weil er dann Aussicht hat, daß es ihm selber zufallen werde, so ist das vielleicht Eifersucht, Rivalität, gemeine Habgier u. dgl. m., aber nicht ausgesprochenes Übelwollen. Der Übelwollende will auch in dem Falle, daß der andere irgend ein Objekt nicht erlange, wenn er auch für sich selber hierauf keinerlei Anspruch erhebt. Er will die Nichtbefriedigung des fremden Willens rein um des unangenehmen Gefühls willen, das dem anderen hieraus erwächst. Er zerstört und vergeudet vielleicht lieber einen Gegenstand, ehe er ihn dem anderen zukommen ließe; er vereitelt aus bloßer Bosheit Absichten anderer, die mit seinen eigenen Plänen in gar keinem Zusammenhang stehen.

III. Um über den Begriff des Wohlwollens sich völlig klar zu werden, muß man dasselbe vor allem auch von jener leichten Erregbarkeit durch fremde Lust oder fremdes Leid, von jener oft nur vorüber-

[1] *Allihns* Grundriß der Ethik. 1898. S. 174.

gehenden und instinktiven Teilnahme unterscheiden, wie sich diese in den sogenannten sympathetischen Gefühlen ausspricht. Diese Unterscheidung ist um so wichtiger, als diese Gefühle mit der wohlwollenden Gesinnung in einem engen Zusammenhange stehen.

Unter den sympathetischen Gefühlen verstehen wir Gefühle der Lust und Unlust, welche in uns entstehen infolge fremder Gefühlsäußerungen, und die zugleich den geäußerten fremden Gefühlen dem Tone nach gleich sind. Diese Gefühle sind bloße Nachklänge dessen, was ein zweiter vor uns gefühlt hat, kurz, sie sind unwillkürliche Nachbildungen fremder Gemütszustände, welche dabei die merkwürdige Eigenschaft besitzen, daß der mit einem anderen Sympathisierende das fremde Wohl oder Wehe nicht als fremdes, sondern momentan als sein eigenes fühlt. Ja, es kann, wie ***Allihn*** richtig hervorhebt, sogar „der Fall eintreten, daß er dasselbe noch stärker empfindet als der, mit welchem er sympathisiert; je nachdem er eine deutlichere Einsicht hat in die Lage des anderen oder eine größere Reizbarkeit der Nerven und Lebendigkeit der Phantasie besitzt" (a. a. O. S. 168).

Schon diese vorläufigen Bemerkungen deuten auf einen wesentlichen Unterschied zwischen den sympathetischen Gefühlen und dem Wohlwollen hin. Dort handelt es sich nämlich bloß um eine mehr oder minder vage Gemütsstimmung, hier um ein bestimmtes Gesinnungsverhältnis. Zum Behufe genauerer Unterscheidung mögen jedoch folgende Punkte festgestellt werden:

Erstens schon darf man nicht übersehen, daß die sympathetischen Gefühle ganz und gar unwillkürliche Erregungen des Gemüts sind, die sozusagen einen pathologischen Charakter an sich tragen, also aller Freiwilligkeit ermangeln. „Der Schmerz steckt an", sagt ***Shakespeare*** (Caesar, Akt III. Sz. 1.); dasselbe gilt aber auch von der Freude, der Jubel einzelner kann oft ganze Massen elektrisch durchzucken; ohne sich dessen erwehren zu können, fühlt man sich unvermerkt in die Schwingungen fremder Lust, in die Zuckungen fremden Leides hineingezogen. Das ist nun aber bei dem Wohlwollen ganz anders. Dieses ruht auf dem freien Willensentschlusse, sich dem fremden Wohl oder Wehe zu widmen. Dort zeigt sich bloße Reizbarkeit des Gefühls, hier tritt die ruhige Gesinnung zu Tage.

Zweitens. Den sympathetischen Gefühlen haftet (wie in der Regel den meisten Gefühlsregungen) eine gewisse Unklarheit an. Man findet sich in einem Gefühlszustande, in einer Stimmung, ohne recht zu wissen, wie einem geschieht. Das Wohlwollen dagegen fordert ein klares Bild des fremden Wollens. Dort fühlen wir nur dunkel

heraus, was der andre beiläufig fühlen mag; hier wissen wir oder glauben wir zu wissen, was der andre wünscht oder will.

Drittens. Im sympathetischen Gefühle gehen die beiden Elemente, der eigene und der fremde Gemütszustand, ununterschieden ineinander auf. In dem Momente, da das sympathetische Gefühl erregt ist, unterscheidet man gar nicht zwischen sich und dem andren, man fühlt sein Leid oder seine Lust vorübergehend als eigene. Anders muß dies beim Wohlwollen sein. Das Wohlwollen ist ja ein Gesinnungs-, ein Willensverhältnis und heischt als solches das gesonderte Auseinandertreten der dasselbe bildenden Glieder. Hier muß sich der eigene und fremde Wille scheiden, aber trotz dieser Sonderung muß der eigene Wille sich das fremde Willensbild aneignen und sich mit dem vollen Bewußtsein, daß es sich um einen zweiten handelt, dessen Angelegenheit zu der seinigen machen.

Sehr treffend bemerkt in dieser Beziehung *Allihn* (a. a. O. S. 168): „Mitleid und Mitfreude sind zunächst eigene, durch die Vorstellung fremder Zustände erregte Gefühle des Wohles oder Wehes. Man fühlt dabei mit dem andren, deshalb aber noch nicht gerade für den andren. Ginge man aber auch gleichsam mit seinem Wollen in dem fremden Willen auf, wie das bisweilen bei einer unbedingten Hingabe an andre stattfindet, so mag ein solches Verhalten in mancher Beziehung als schön und edel gelten, als eigentlicher Ausdruck des Wohlwollens kann es nicht angesehen werden, weil dabei die erforderliche Selbständigkeit des eigenen Willens neben dem fremden fehlt. Der eigene Wille ist mit dem fremden so in eins gegangen oder mit ihm so verschmolzen, daß von einem Verhältnisse zweier selbständiger Glieder nicht mehr die Rede sein kann."

Aber so scharf man auch die beiden unterscheiden mag, man muß doch anderseits auch deren innere Beziehung sich gegenwärtig halten. Wenngleich das sympathetische Gefühl noch lange kein Wohlwollen ist, so ist es doch sein Vorläufer, oder besser gesagt, es ist die unmittelbarste, natürlichste und ergiebigste Quelle des Wohlwollens.

Die sympathetischen Gefühle dienen nämlich dem Wohlwollen als Wecker und Wegweiser. Sie machen uns auf den fremden Gemütszustand aufmerksam, führen uns in das Innere unseres Nebenmenschen ein und lassen uns beiläufig erraten, wie ihm zu Mute ist. Damit ist uns zugleich der Weg gezeigt, wie wir in dessen Willenszustand ersprießlich einzugreifen vermögen. Das sympathetische Gefühl stiftet so unter den Menschen ein einigendes Band. Das Wohlwollen tritt

jedoch erst dann hervor, wenn sich das sympathetische Gefühl geklärt hat, d. h. sobald der subjektiven Erregung die objektive Erwägung der Sachlage gefolgt ist. Solange nämlich das sympathetische Gefühl erregt ist, unterscheidet man nicht zwischen sich und dem andren; die zwei Glieder, eigenes und fremdes Wollen, die zum Entstehen eines Willensverhältnisses nötig sind, sind da noch ineinander verschlungen. Es muß erst noch deren Sonderung erfolgen. Das geschieht, sobald sich die Gefühlsregung legt und die klare Besinnung eintritt. Denn jetzt stellt man sich unwillkürlich die Frage, wie man denn in jenen Gemütszustand hineingeraten sei, und da macht man die Entdeckung, daß man nicht ursprünglich, sondern abgeleiteter Weise sich freut oder leidet, daß es eigentlich fremdes Wohl oder Wehe ist, das uns ergriffen hat. Damit ist dann der Übergang aus der bloßen Stimmung zu einem Gesinnungsverhältnisse angebahnt. Denn jetzt erst, nachdem die Glieder, eigenes und fremdes Wollen, klar heraustreten, ist man in der Lage, mit vollem Bewußtsein und mit freier Wahl sich dem fremden Willenszustande hinzugeben, auf Begründung seines Wohls, auf Beseitigung oder wenigstens Linderung eines Wehes hinzuarbeiten. Das ist wohl der normale Verlauf, allein es könnte allerdings auch anders kommen. Wenn auch aus den sympathetischen Gefühlen das Wohlwollen sich entwickeln kann und auch zu entwickeln pflegt, so muß es doch nicht immer daraus hervorgehen. Die möglichen Abweichungen von dem oben angedeuteten normalen Verlaufe sind folgende:

a. Es kann auch geschehen, daß, sobald in dem Individuum das klare Bewußtsein aufgetaucht ist, es handle sich nicht um das eigene, sondern um eines andren Wohl oder Wehe, dann gerade die Teilnahme erstirbt. So geschieht es häufig bei Menschen von gemeiner egoistischer Gesinnung, daß auf die erste vorübergehende Rührung bald die Erkaltung des Gemüts folgt und die Rücksicht auf sich selber die Oberhand behält. „Ei, wozu sich erst wegen eines andren grämen!“ denkt dann etwa der Spießbürger und geht seiner Wege.

b. Es kann aber auch geschehen, daß das erregte sympathetische Gefühl, ohne seinen ursprünglichen pathologischen Charakter abzustreifen, eine Willensäußerung hervortreibt, welche den Schein des Wohlwollens an sich trägt, aber in Wahrheit diesen Namen durchaus nicht verdient. Denken wir uns z. B. ein Individuum so reizbar und empfindsam, daß es durch den Anblick fremden Leidens alsbald in starke Mitleidenschaft versetzt wird, aber zugleich so genußsüchtig, daß es auch über die geringste Unterbrechung seines Wohlseins ungehalten

wird. Ein solches wird vielleicht dem Unglücke seines Nebenmenschen gegenüber sich teilnehmend zeigen, ja sich mitunter in der ersten Erregung sogar zu einem namhaften materiellen Opfer entschließen, um nur recht bald aus der leidigen Lage herauszukommen. Hier kann von Wohlwollen offenbar keine Rede sein. Denn in letzter Instanz handelt es sich einem solchen Weichlinge nicht so sehr um seinen Nächsten, als vielmehr um sich selbst. Er will vor allem der eigenen lästigen Nachempfindung, die in ihm fremdes Leid erzeugt, ledig werden und hinterher reut ihn vielleicht noch obendrein das gebrachte Opfer, wenn er entdeckt, er habe billigeren Kaufs loskommen können.

c. Es könnte aber auch eine noch schlimmere Wendung eintreten. Es ist sogar möglich, daß die erste vorübergehende Rührung in das Gegenteil des Wohlwollens, in das Übelwollen umschlägt: möglich, daß sich aus dem flüchtigen Mitleid durch das Dazwischentreten persönlicher Antipathien Schadenfreude, aus der vorübergehenden Mitfreude sich nachgerade Neid und Mißgunst entwickelt.

IV. Weiter ist zur Würdigung des Wohlwollens ausdrücklich hervorgehoben, es sei diejenige Willenseigenschaft, die am unmittelbarsten und selbständigsten und ohne jeglichen fremdartigen Seitenblick den Wert der Gesinnung wiedergibt.

Erstens schon hängt die innere Schönheit, die dem Wohlwollen seinem Begriffe nach zukommt, nicht im mindesten ab vom äußeren Erfolge. Es handelt sich ja hier um ein bloßes Gesinnungsverhältnis, um die reine uneigennützige Aneignung des fremden Willensbildes von seiten des eigenen wirklichen Wollens. Selbst wo es dem wohlwollenden Individuum an der entsprechenden Gelegenheit und den Mitteln gefehlt hätte, seine humane Gesinnung zu Gunsten eines zweiten in entsprechenden Taten zu verkörpern, selbst da also, wo es nur bei dem frommen Wunsche geblieben wäre, es möge dem andren wohl werden, behält eine solche Gesinnung ihre ganze Schönheit. Ebenso ruht anderseits die ganze Häßlichkeit des Übelwollens schon in dem unmotivierten Zurückstoßen des fremden Willensbildes. Der bloße Wunsch, der andre möge sein ersehntes Gut nicht erreichen, dem gefürchteten Übel nicht entgehen, reicht hin, die Bosheit und Herzenshärte des betreffenden Individuums zu kennzeichnen.

Ja, die Schönheit des Wohlwollens ruht so auf sich selbst, daß hierzu nicht einmal nötig ist, daß der andre um die sich ihm widmende wohlwollende Gesinnung wisse oder sie würdige. Auch wenn sie ihm unbekannt bliebe oder von ihm verschmäht und zurückgewiesen

würde, bliebe deren ganze Schönheit aufrecht. Das unentdeckte oder verkannte Wohlwollen gleicht dann der Blume der Wildnis, die schön bleibt, auch wenn sie kein menschliches Auge entdeckt, keine sympathische Hand sie gepflückt hat.

Zweitens. Nicht minder ist der Wert des Wohlwollens als solchen auch ganz und gar abhängig von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit jenes Bildes, das man sich vom fremden Wollen entworfen hat, also unabhängig davon, ob es auf einer wahren oder falschen Voraussetzung ruht. Das liegt wieder in der Natur des vorliegenden Willensverhältnisses begründet. Es kommt hier lediglich auf die unmotivierte (unegoistische) Aufnahme des fremden Willensbildes an; ob letzteres nun eine gelungene Kopie des fremden wirklichen Willens ist oder nicht, d. h. ob der andre wirklich eben das Wollen hat, welches ich bei ihm voraussetze, das gehört auf ein andres Blatt.

Solange man also nicht fremdartige Erwägungen herbeizieht, bleibt der Wert des Wohlwollens auch dann unberührt, wenn man sich etwa im Wollen des andren irrte und ihm infolge dieses Irrtums vielleicht sogar wehetäte, sobald nur der Wille ihm wohl zu tun rein und aufrichtig war.

Sollte sich hier ein Mißfallen regen, so könnte es nur von einer andren Seite herkommen, nämlich von der Idee der Vollkommenheit. Konnte dem unterlaufenen Irrtume durch eine reiflichere Erwägung der Umstände begegnet werden, ist also lediglich Unachtsamkeit daran Schuld, daß das Gegenteil von dem erfolgte, was ursprünglich bezweckt war, so verdient diese Unachtsamkeit als Unvollkommenheit eine Rüge. Aber auch dann läßt sich der Wert der wohlwollenden Gesinnung, die bei alledem tatsächlich zu Grunde lag, nicht bestreiten; es geschieht nur so viel, daß das Wohlgefallen, welches von der Idee des Wohlwollens herstammt, beeinträchtigt, geschmälert wird durch den Tadel, der sich von seiten der Idee der Vollkommenheit erhebt.

Drittens endlich muß noch eigens betont werden, daß der Wert des Wohlwollens auch ganz unabhängig ist von seiner Unterlage. Damit soll so viel gesagt sein: der Wert des Wohlwollens richtet sich keineswegs danach, ob die fremde Angelegenheit, der man sich hingibt, wichtig oder geringfügig ist, ob das Wollen des andren, das man sich aneignet, an und für sich einen Wert hat oder nicht. Ja, es muß sogar bemerkt werden, daß dasselbe seinen Wert behält, abgesehen davon, ob der andre der sich ihm widmenden wohlwollenden Gesinnung würdig ist oder nicht.

Daß dem so ist, zeigt wieder der Typus des vorliegenden Verhältnisses. Es handelt sich ja, wie schon wiederholt hervorgehoben wurde, um gar nichts andres, als bloß um die uneigennützige Hingabe an das fremde Wollen. Hält man an diesem Gedanken fest, so wird man sehr wohl begreifen, daß die reine Nächstenliebe sich ebensogut in großen als in geringfügigen Dingen offenbaren kann, und daß selbst der geringste Liebesdienst, der dem Nebenmenschen aus lauterer Gesinnung erwiesen wird, an sich schön bleibt. Ja, oft zeigt sich gerade in geringfügigen Diensten und kleinen Aufmerksamkeiten die ganze Zartheit des Gemüts, der tiefe Gehalt wachsamer Liebe. Heischt dagegen die Betätigung der liebevollen Gesinnung etwa schwere Opfer, dann mag die innere Freiheit, die sich darin kundgibt, vielleicht auch die Größe, der Heroismus des Willens noch jenen Beifall steigern, der schon für sich allein der uneigennützigen Liebe als solcher gebührt.

Die Frage nach dem persönlichen Werte, nach der eigenen inneren Würdigkeit und Unwürdigkeit jenes Individuums, dem man die wohlwollende Gesinnung entgegenbringt, ist hier wieder eine fremdartige. Würde man erst fragen, ob der andre unser Wohlwollen verdient, so würde dadurch das vorliegende Verhältnis im Grunde verändert werden. Es käme nämlich dann ein Motiv in die als unmotiviert zu denkende Hingabe und damit entstände ein andres, fremdartiges Verhältnis. Würde ich dem andren darum Gutes wünschen, weil er es verdient, so wäre das eigentlich Vergeltung, es wäre Lohn aber nicht Liebe. Die wahre, reine Liebe nimmt nicht immer Richtmaß und Wage zur Hand, sie folgt keiner nüchternen Berechnung, sie gibt ohne zu wägen oder zu messen. Solange es sich eben rein um das Wohlwollen an sich handelt, ohne daß man hierbei auf andre Willensverhältnisse mit Rücksicht nimmt, muß man sogar behaupten, daß die Schönheit des Wohlwollens auch dann noch hervorstrahlt, wenn jemand seine wohlwollende Gesinnung an einen Unwürdigen vergeudet hat. Allerdings jedoch mag es, sobald man das menschliche Tun und Lassen in seiner ganzen Verflechtung und nach allen Musterbildern auffaßt und würdigt, keineswegs als gleichgiltig erscheinen, welchen Interessen des andren und welchen Individuen man sich vorwiegend hingibt. Dergleichen mag für den Charakter eines Menschen höchst bezeichnend sein und verraten, welche sittliche Stufe derselbe einnimmt. Aber solange man sich rein und ausschließend an das vorliegende Verhältnis hält, muß man an dem Gedanken festhalten, der Wert des Wohlwollens sei unabhängig vom Werte der fremden Angelegenheit und ebenso vom Werte der fremden Individualität.

Doch ein Vorbehalt bezüglich des aufzunehmenden fremden Wollens macht sich allerdings geltend, freilich wohl von einer andren Seite her, nämlich vom Standpunkte der inneren Freiheit aus angesehen. Zieht man nämlich zugleich auch die letztere Idee mit in Betracht, so ist es klar, daß dasjenige Wollen des andren, das man durch Hingabe an dasselbe zu dem seinigen macht, zwar sittlich gleichgiltig, mithin sittlich genommen wertlos, nimmermehr aber sittlich verwerflich sein darf. Denn so wenig ich im eigenen Interesse unsittliche Zwecke anstreben darf, ebensowenig darf ich mich den unlauteren, unwürdigen Tendenzen eines andren hingeben.

V. Die letzte Bemerkung führt auf einen weiteren Punkt hin, nämlich zu der Frage: in wie vielfacher Form sich denn das Wohlwollen äußern kann?

Sofern man das Wohlwollen in Beziehung zur inneren Freiheit setzt, darf man behaupten, es könne sich in doppelter Form offenbaren: positiv im Gewähren und Begünstigen, negativ im Versagen und Vereiteln fremder Wünsche, letzteres jedoch selbstverständlich nur im Hinblicke auf des andren wahres Wohl. Daß auch im Versagen und Durchkreuzen fremder Wünsche sich Wohlwollen verraten kann, hat darin seinen Grund, daß von einzelnen Individuen mitunter auch törichte, unvernünftige Wünsche gehegt werden können, deren Erfüllung mithin ihnen nicht zum Heile, sondern, wohlerwogen, zum Verderben gereichen würde. Ist nun unter so bewandten Umständen der Wohlwollende zugleich der einsichtigere, so wird er die unvernünftigen Wünsche des andren keineswegs fördern, sondern vielmehr ihrer Erfüllung entgegenarbeiten. Das wahre Wohlwollen richtet nämlich sein Augenmerk nicht bloß auf den momentanen Zustand des andren, sondern es zieht auch seinen Gesamtzustand in Betracht, es will den andren nicht bloß jetzt und vorübergehend, sondern auch in Zukunft und für die Dauer glücklich sehen. Zeigt es sich also, daß der andre leeren Scheingütern nachrennt, oder daß er Dinge anstrebt, deren Erreichung sein wahres Wohl gefährden könnte, so wird es Pflicht des Wohlwollenden sein, einem derartigen Streben seine Unterstützung zu versagen, ja dasselbe sogar zu vereiteln. Ein derartiges Zurückstoßen des fremden Willens kann keineswegs der Vorwurf des Übelwollens treffen, denn zum Begriffe des letzteren gehört als ein wesentliches Merkmal das Unmotiviertsein. Das ist aber hier nicht der Fall, man hat ja für das Zurückstoßen ein Motiv und dieses liegt in dem Gedanken an das zu begründende künftige Wohl des Nebenmenschen.

Diese Art Beteiligung am Lose des Nächsten nennt *Hartenstein* sehr bezeichnend „erziehende Liebe“, denn in dieser (negativen) Weise müssen gar oft Eltern und Erzieher in das Wollen ihrer Kinder und Pflegebefohlenen eingreifen. Man kann aber auch oft selbst Erwachsenen, namentlich Freunden oder sonst Nahestehenden gegenüber, in die Lage kommen, denselben aus rein humaner Absicht so manchen Wunsch zu versagen, so mancher ihrer Unternehmungen ein Halt! zuzurufen, ihn vor sich selbst zu schützen.

Aus dem eben Entwickelten läßt sich der weitere Gedanke folgern, daß, sobald man Wohlwollen und innere Freiheit zueinander in die rechte Beziehung setzt, das unbedingte Gewähren fremder Wünsche unter Umständen sogar einen lebhaften sittlichen Tadel hervorrufen kann. Das gilt z. B. von der sogenannten „Affenliebe“ mancher unbesonnenen Eltern, die durchaus nicht im stande sind, ihrem Kinde irgend einen Wunsch, und sei er noch so töricht, abzuschlagen, oder die zu schwach sind, zur Verhängung einer noch so dringend gebotenen Strafe sich entschließen zu können.

Eine derartige Affenliebe fordert in doppelter Hinsicht den Tadel jedes Vernünftigen gegen sich heraus. Einmal schon mißfällt sie als rein pathologische, aller freien Selbstbestimmung ermangelnde Liebe; fürs zweite ist sie aber auch mißfällig vom Standpunkte der Idee der Vollkommenheit als Schlaffheit, Willensschwäche, Kurzsichtigkeit. Letztere verraten solche Eltern, weil sie eben nur die nächste Gegenwart beachten und völlig übersehen, welche nachteiligen Folgen aus ihrem schwächlichen Gebaren in Zukunft für ihr Kind notwendig hervorgehen müssen. Sie ahnen es gar nicht, daß ihre taktlose Milde dasselbe werde bitter büßen müssen. Sie ersparen ihm kleine Schmerzen, beschwören aber selber große Leiden über dasselbe herauf; denn wie kann ein Individuum glücklich werden, das nicht schon früh genug gelernt hat, sich unzukömmliche Wünsche zu versagen und Unvermeidliches gefaßt zu ertragen?!

VI. Zur näheren Beleuchtung der eigentümlichen Natur des Wohlwollens gehört auch noch folgende Betrachtung.

Fragen wir uns, ob denn das Wohlwollen aus dem Streben nach innerer Freiheit hervorgehen könne, d. h. ob die Einsicht in die Schönheit des Wohlwollens letzteres wirklich hervorzurufen im stande sei, so kann die Antwort füglich nur negativ lauten. Wenigstens so viel läßt sich in vorhinein behaupten, daß das Wohlwollen nicht direkt aus dem Streben nach innerer Freiheit hervorgehen, nicht die unmittelbare Folge eines sittlichen Imperativs sein kann. Das

läßt sich ebensowohl vom psychologischen, als vom ethischen Standpunkte aus dartun.

Vom psychologischen Standpunkte wird dies begreiflich, wenn man bedenkt, daß die größere oder geringere Entfaltung des Wohlwollens großenteils schon von der Naturanlage abhängig ist. Es gibt in dieser Hinsicht unter verschiedenen Menschen beträchtliche Unterschiede, welche in der gesamten physisch-psychischen Individualität derselben begründet sind. Die einen sind feiner organisiert, zartfühlender, von regsamer Phantasie, so daß sie sich leicht ein Bild des fremden Gemütszustandes zu entwerfen vermögen. Die andren sind von gröberem Gefüge, zarten Gefühlen weniger zugänglich, auch vermöge ihrer lahmen Phantasie minder befähigt, sich in das fremde Seelenleben leicht und schnell genug hineinzufinden. Diese letzteren werden demnach schon für die sympathetischen Gefühle, aus denen sich das Wohlwollen herauszubilden pflegt, weniger zugänglich sein. Kurz, es gibt milde, begeisterungsfähige, tiefer Teilnahme fähige, aber auch sprödere und kältere Naturen unter den Menschen. Bei den einen bedarf es jenes Imperativs gar nicht, bei den andren dagegen trifft er auf einen minder zubereiteten Boden.

Noch entschiedener jedoch wird sich die obige Behauptung vom ethischen Standpunkte (nämlich aus der ganzen Wesenheit des Wohlwollens) erhärten lassen. Man muß nur bedenken, daß das Wohlwollen seiner Natur nach in einer unmotivierten Hingabe an den fremden Willenszustand besteht. Wenn nun aber jemand einem zweiten bloß deshalb wohlwollte, um damit einem sittlichen Imperative zu genügen, so wäre diese Hingabe eine motivierte. Sein Hauptstreben wäre dabei nicht so sehr auf das Wohl des andren, als vielmehr darauf gerichtet, durch eine derartige Willensverfassung vor dem Gerichtshofe des eigenen Gewissens Billigung, Lob zu finden, ein Zusatz, der das reine Wohlwollen durch einen, wenn auch noch so feinen Egoismus entstellen würde. In letzter Instanz würde es sich ja dem Individuum doch vorzugsweise darum handeln, sich zu gefallen. — Es würde also im Grunde die innere Freiheit das Wohlwollen decken und eine derartige wohlwollende Regung (wenn sie überhaupt aus jenem Imperative unmittelbar hervorzugehen vermöchte) eigentlich nur wegen ihrer Folgsamkeit gegen die praktische Einsicht gefallen.

Ungemein klar und scharfsinnig erörtert diesen Punkt *Hartenstein,*[1] indem er sagt: „Eigentümlich ist es bei dem Wohlwollen, daß, während

---

[1] Siehe die „Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften" v. *G. Hartenstein*. Leipzig, 1844. (S. 477.)

Recht und Billigkeit, insofern sie die Unterlassung der rechtswidrigen und unbilligen Tat gebieten, stark und nachdrücklich an die Pflicht erinnern, es dem Pflichtbegriff sich am meisten entzieht und eben deshalb ganz in der Nähe des Tugendbegriffs bleibt. Es gibt keine Motive für das Wohlwollen. Wohlwollen aus Pflicht wäre kein reines Wohlwollen." In einer Note bemerkt er dann hinzu: Damit sei nur so viel gesagt, „daß für den Wohlwollenden selbst der Begriff der Pflicht nicht das erzeugende Prinzip seiner Gesinnung sein kann, wie er das erzeugende Prinzip für die Befolgung der Ideen des Rechts und der Billigkeit sein kann und sein soll." Dann fährt er im Texte wieder fort: „Das Wohlwollen läßt sich daher nicht gebieten, frei und ursprünglich muß es sich in den Gemütern regen, je unabhängiger von jeder fremden Rücksicht, um desto reiner und schöner. Deswegen ist jede Regung der natürlichen Teilnahme, der Gutmütigkeit, des liebreichen Entgegenkommens ein Schatz, der gehegt und gepflegt sein will, weil solche Regungen sich am ersten zu der Gesinnung des wahren Wohlwollens ausbilden können."

Es muß aber zugleich hervorgehoben werden, daß wenigstens auf indirektem Wege die Einsicht in die Schönheit des Wohlwollens wesentlich dazu beitragen kann, allmählich die Entwickelung des Wohlwollens zu begünstigen. Diese Einsicht kann nämlich den Vorsatz erzeugen, alle Umstände und Bedingungen, welche auf die Belebung und Ausbildung dieser vortrefflichen Willenseigenschaft hinwirken, herbeizuführen, alles, was dagegen ihrer vollen Entfaltung hinderlich sein könnte, fern zu halten und zu beseitigen.

Als solche indirekte Mittel der Belebung des noch mangelhaften Wohlwollens sind namentlich folgende drei zu bezeichnen:

Zunächst wache man sorgfältig über sein Inneres und lasse darin keine neidische, keine schadenfrohe Gesinnung aufkommen, sondern unterdrücke dieselbe schon in ihrem Keime. Dagegen suche man die sympathetischen Gefühle, die Regungen des Mitleids und der Mitfreude, möglichst zu begünstigen und zu pflegen.

Ferner mache man es sich zur Aufgabe, in seinem Umgange mit andren vorzugsweise auf ihre löblichen Gemüts- und Charakterseiten sein Augenmerk zu richten. Entdeckt man an ihnen Schwächen und Unvollkommenheiten, wodurch man sich ihnen entfremdet fühlt, so stelle man sich gleich auch die Gegenfrage: Hat denn dieses Individuum nicht auch seine guten Seiten, welche geeignet sind mit jenen Fehlern auszusöhnen? Und in der Tat werden wir, wenn wir uns nur das Suchen nicht verdrießen lassen, selbst an Personen, die uns

anfänglich abgestoßen haben, bei näherem Eingehen auf ihr Seelenleben manchen Charakterzug entdecken, der geeignet sein wird, die frühere Antipathie in Sympathie umzuwandeln.

Endlich mache man es sich zur Regel, gegen andre gefällig, dienstfertig, wohltätig zu sein, und müßte man sich anfänglich auch dazu zwingen. Das Wohltun wird dann die Brücke zum Wohlwollen bilden, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Einmal schon wird uns die Ausübung von Wohltaten immer leichter, je länger wir das Wohltun üben. So werden wir, was wir vielleicht zunächst nur erst mit innerem Widerstreben taten, nachgerade gern tun, ja es wird uns endlich ein wahres Herzensbedürfnis werden, andre glücklich zu sehen und, so viel an uns ist, zu diesem ihrem Glücke beizutragen. Aber noch eine fernere Wirkung übt das fortgesetzte Wohltun. Es knüpft zarte Banden zwischen dem Geber und Empfänger. Der andre, der die Wohltat empfängt, vielleicht überdies unverdient und unverhofft, wird sich zu seinem Wohltäter hingezogen, sich an ihn gefesselt fühlen und bestrebt sein, ihm zarte Aufmerksamkeit zu zeigen, ihm allerlei Liebesdienste zu erweisen, und alles das kann denn auch nicht verfehlen, selbst ein von Natur aus sprödes Gemüt allgemach menschenfreundlicher zu stimmen. Jeder liebt ja unwillkürlich diejenigen wieder, von denen er sich geliebt sieht; Liebe erzeugt wieder Liebe, wie Haß leicht wieder Haß gebiert. So geschieht es unvermerkt, daß infolge des Hinüber und Herüber von Wohltaten sich endlich auch die wohlwollende Gesinnung regt. Hat man vordem das Wohltun lediglich aus Pflichtbewußtsein geübt, hat man gute Werke sozusagen mehr nur wie eine Geschäftssache betrieben, so übt man es jetzt aus innerster Herzensneigung, und erst damit kann von einem eigentlichen Wohlwollen die Rede sein.

VII. Schließlich müssen wir noch die eine Frage beantworten: Wann wird denn die Idee des Wohlwollens im eigentlichsten Sinne praktisch, d. h. wann, unter welchen Umständen tritt sie an uns mit einer Forderung heran?

Darauf ist nach unseren früheren Erörterungen leicht zu antworten. Mit einer Forderung, einem Imperativ, tritt die vorstehende Idee nur da auf, wo ein mißfälliges Verhältnis, also speziell in unserem Falle, wo ein Übelwollen vorliegt, denn die Imperative entstammen bekanntlich allemal lediglich aus Urteilen des unbedingten Mißfallens. Ja — so wird man aber vielleicht einwenden — muß denn nicht schon das bloße Absein, der bloße Mangel an Wohlwollen mißfallen? Die Entgegnung hierauf würde einfach lauten: An und für sich, d. h. rein vom Standpunkte des vorliegenden Musterbegriffs betrachtet, nicht.

Das ergibt sich von selbst aus der eigentümlichen Natur des zu Grunde liegenden Willensverhältnisses. Bei diesem handelt es sich ja lediglich um die zwei Punkte, ob der eigene, wirkliche Wille sich das fremde Willensbild unmotiviert aneignet, oder ob er es ebenso unmotiviert zurückstößt. Das erstere gefällt, das letztere mißfällt unbedingt. Die bloße Indifferenz des eigenen Willens dem fremden gegenüber ist aber weder das eine noch das andre, weder Aneignung noch Zurückstoßung, also selbst indifferent, weder gefallend noch mißfallend, sondern ästhetisch genommen solange gleichgiltig, als man nicht etwa eine andere Betrachtungsweise eintreten läßt.

Erst dann, wenn man noch eine andre Idee, und zwar speziell die Idee der Vollkommenheit ins Mittel zieht und ihr auf die Bestimmung des Wertes Einfluß gewährt, gestaltet sich die Sache wesentlich anders. Die Idee der Vollkommenheit verlangt wie bekannt Vielseitigkeit des Wollens. Wo aber das Wohlwollen fehlt, da fehlt eben eine wesentliche Seite, eine Hauptkategorie des Wollens, und dieser Mangel mißfällt, als Mangel, als eine Leere, die sich nach dieser Richtung hin am Gesamtwollen des Menschen bemerklich macht. Nach dieser Idee mißfällt ja überhaupt alles Unvollständige, Fragmentarische, Unfertige (ein unausgebauter Flügel an einem Gebäude, ein fehlender Teil an einem Werke, ein fehlender Versfuß u. s. w.) — wie soll es uns also nicht mißfallen, an einem Menschen gerade jene Willenseigenschaft zu vermissen, die ihn erst zum Menschen im Sinne der Humanität stempelt, nämlich das Wohlwollen? Da ist ja gerade das edelste Blatt der menschlichen Seele *tabula rasa*, unbeschrieben geblieben; darum mag uns ein Individuum, dem eben diese Eigenschaft fehlt, welche das charakteristisch Menschliche darstellt, füglich wie ein Halbmensch erscheinen.

Welches Maß von Wohlwollen wir übrigens von einem bestimmten Individuum verlangen und billiger Weise verlangen dürfen, das hängt immer von dem Maßstabe ab, den wir an dasselbe anlegen. Zum Maßstabe dient uns gewöhnlich der mittlere Durchschnitt von Wohlwollen, der sich bei Menschen seiner Bildungsstufe vorzufinden pflegt. Wo sich nun nicht einmal jenes mittlere Maß von Wohlwollen, das wir sonst bei Individuen seines Bildungsgrades anzutreffen pflegen, bei einem Menschen vorfindet, da mißfällt er uns als unvollkommen, als hinter andren, mit ihm auf gleicher Stufe Stehenden zurückgeblieben. Je mehr geistige Bildung überhaupt, desto mehr Humanität dürfen wir füglich erwarten und verlangen; finden wir aber etwa bei einem Individuum, das zu den höher Gebildeten gehört, nicht einmal jenes Maß

von Wohlwollen und Edelsinn, das sich selbst an minder Gebildeten vorzufinden pflegt, so ist dadurch unser Mißfallen nur um so mehr gesteigert.

Bisweilen begnügen wir uns aber nicht einmal mit dem normalen Maße von Wohlwollen, sondern wir setzen ein größeres Maß voraus. Das ist z. B. der Fall in dem Verhältnisse zwischen Kindern und Eltern, Ehegatten, Geschwistern, Freunden, ebenso wo zwischen mehreren Individuen die Beziehungen von Wohltäter und Schützling, Lehrer und Schüler u. a. m. obwalten. Bei dem Vorhandensein so zarter Banden, welche die Interessen des einen dem andren nahe ans Herz legen, darf man mit Recht eine innigere Hingabe, eine regere Teilnahme, eine viel zartere Aufmerksamkeit des einen auf das Wohl des andren erwarten. Schon also da, wo unter solchen Voraussetzungen dieser höhere Grad von Wohlwollen vermißt wird, berührt dies unangenehm; findet sich aber vollends nicht einmal jenes normale Maß wohlwollender Gesinnung, welches der bessere Mensch selbst ihm völlig fremden Personen entgegenzubringen pflegt, so hinterläßt eine derartige Wahrnehmung ein nur um so schärferes Mißfallen.

Schlußbetrachtung. Man hat oft das Wohlwollen metaphysisch deuten und verstärken wollen und hat gelehrt, daß alle lebenden Wesen im Grunde genommen Eines Wesens im substantiell-monistischen Sinne seien. Hieraus scheint sich unmittelbar als praktische Folge zu ergeben: Wenn wir alle Eines Wesens sind, so muß jeder im andren ein Stück von sich selbst sehen; des andren Leid ist mein Leid, dem andren helfen, heißt mir selber helfen. So wird in diesem Sinne des substantiellen Monismus im indischen Bhagaradgitâ 13. 28 gesagt: denn welcher aller Orts den höchsten Gott (d. h. die Eine Substanz in allen) gefunden, der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden.

Allein diese vermeintliche Erkenntnis hat die Inder nicht gehindert, Jahrhunderte lang die Grausamkeit der Kasten festzuhalten. So ist oft genug auch unter uns die Einheit der Substanz gelehrt und man hat damit den Unterschied von Herren- und Sklavenmoral verträglich gefunden.

Außerdem aber würde alles Wohlwollen verschwinden oder doch in Nepotismus ausarten, wenn ich dem andren helfen wollte, lediglich darum, weil ich damit mir selber helfe. Das Wohlwollen ist echt nur dann, wenn der andre wirklich ein andrer ist. Was ferner die Dichter betrifft, so stellt *Schiller* die beiden Ideen der Vollkommenheit und des Wohlwollens zusammen in dem bekannten Wort:

> Nur zwei Tugenden gibts. Ach wären sie immer beisammen!
> Immer das Gute auch groß, immer das Große auch gut.

Es liegt ferner in der Natur der Sache, daß in der Poesie der abstrakte Musterbegriff uns allemal in konkreter, spezifisch bestimmter Form vorgeführt wird. So veranschaulicht uns denn der Dichter auch die Idee des Wohlwollens stets

in dieser oder jener besonderen Strahlenbrechung. Wir wollen hier nur einzelner und der hervorragendsten Beispiele gedenken.

*Sophokles*, der überhaupt ein feines Organ für die innigen Beziehungen des Familienlebens hatte, liefert uns in seiner Antigone und Elektra die rührendsten Gemälde treuer Geschwisterliebe; während sein Ödipos auf Kolonos zugleich in der Heldenjungfrau (Antigone), die, auf das eigene Lebensglück verzichtend, ihrem unglücklichen, hart geprüften Vater ins Elend und die Verbannung folgt, uns ein Musterbild inniger Elternliebe vorführt.

Das rein Menschliche an der Gattenliebe kann kaum in zarteren Farbentönen und dabei immer noch mit einem realistischen Hintergrunde geschildert werden, als dies *Homer* in der berühmten Abschiedsszene Hektors von Andromache oder in der Schilderung der Penelope getan hat. In das Schwärmerische gerückt, erscheint die bis zur Selbstentäußerung gehende und auch zu den härtesten Opfern und zu Entsagungen bereite Gattenliebe bei den Hindus; wie man denn überhaupt behaupten darf, daß kaum ein zweiter Volksstamm in jenem Grade wie dieser ein so feines Organ für das „Ewig-Weibliche" in seiner Poesie verrät. Zeuge dessen ist zunächst schon die duftigste Blüte der dramatischen Poesie des Orients, die unvergleichliche Sakuntala, ebenso auch desselben *Kalidasa* mehr lyrisch gehaltenes Drama Urvasi. Nicht minder aber sprechen hierfür auch einzelne herrliche Episoden der beiden großen indischen Heldengedichte: Ramajanah und Maha-Bharata; so namentlich in dem ersteren das Zwiegespräch zwischen Rama und seiner Gattin Maithili, im letzteren die Geschichte Nalas und Damajantis.

Ein Bild idealer Freundesliebe in epischer Form rollt uns *Schiller* an der pythagoräischen Freundschaft zwischen Damon und Phintias in seiner berühmten „Bürgschaft" auf; in dramatischer Form dagegen liefert *Shakespeare* in dem „Kaufmann von Venedig" in der ehrwürdigen Gestalt Antonios eine wahre Apotheose der hochherzigen Aufopferung für einen edlen Freund. Und fragen wir schließlich nach einer poetischen Verherrlichung der Vaterlandsliebe, wem würden da nicht alsbald *Schillers* Wilhelm Tell, Die Jungfrau von Orleans und *Goethes* Egmont vor die Seele treten?

Aber nicht allein in der Poesie, auch im wirklichen Leben begegnet man mitunter, wenngleich nicht allzuhäufig, Charakteren, deren ganzes Seelenleben sozusagen seinen Brennpunkt in der Ausübung edler, humanitärer Werke findet, Charakteren, die sich selbst vergessend nur für ihre Nebenmenschen leben. Solche mag man, mögen sie uns auch in bescheidenen, ja vielleicht höchst untergeordneten Lebensphären begegnen, mit vollem Fug zu den Auserwählten ihres Geschlechts rechnen. Nur ein Beispiel:

So lassen uns die von dem edlen Franzosen Herrn *v. Monthyon* im Jahre 1819 gestifteten „Tugendpreise" an den alljährlich Prämiierten so manchen schönen Herzenszug bewundern. Diese Tugendpreise werden nur für durch längere Zeit hindurch geübte Werke uneigennütziger Menschenliebe, Hochherzigkeit und seltener Selbstverleugnung erteilt, ein Zeichen, wie tief gerade diese Willenseigenschaft im Leben gewürdigt zu werden pflegt. Von vielen rührenden Beispielen dieser Art mag hier nur eines erwähnt sein. Herr *Demay*, Büreauchef des XVIII. Pariser Arrondissements, berichtet in seinen „Annalen der tugendhaften Armut" u. a. von einer gewissen Catherine Vernet aus Saint Germain, welche, eine einfache Spitzenklöpplerin, sich seit dreißig Jahren solcher

Unglücklichen, die niemand hatten, der für sie sorgte, eifrigst angenommen hat, und die von ihrem spärlichen Erwerbe, sich selbst die größten Entbehrungen auferlegend, so viel zusammengespart hatte, um ein kleines Hospiz, nach dem Muster jenes berühmten auf dem St. Bernhard, mit acht Betten für verirrte Wanderer mitten in der Bergwildnis der Auvergne zu gründen. Und ähnlicher Züge von seltenem Edelmut und unverdrossener Opferwilligkeit erwähnt jener Bericht gar mancherlei.

Unwillkürlich denkt man dabei an Porzias sinnige Worte in der Schlußszene des Kaufmanns von Venedig:

„Wie weit die kleine Kerze Schimmer wirft,
So scheint die gute Tat in arger Welt."

---

## IV. Die Idee des Rechts.

### § 16.

Auch hier muß wieder ein neues Willensverhältnis zu Grunde gelegt werden und die Voraussetzungen werden hier abermals zu erweitern sein.

Bei der oben entwickelten Idee des Wohlwollens setzen wir ein doppeltes Wollen voraus, und zwar das Wollen zweier Personen, ein eigenes und ein fremdes. Dabei dachten wir uns jedoch nur das eigene als ein wirkliches, das fremde dagegen als ein bloß vorgestelltes Wollen, als ein „Willensbild". Damit würden wir hier nicht mehr ausreichen, vielmehr müssen jetzt beide Willen als wirkliche gesetzt werden. Auch kann es hier nicht mehr bei einem bloßen Gesinnungsverhältnisse sein Bewenden haben, sondern es muß angenommen werden, daß die beiden Willen irgendwie in die Sinnenwelt heraustreten und hier untereinander in Berührung geraten.

Die Berührung zweier Willen in der beiden gemeinsamen Außenwelt kann möglicher Weise auf eine doppelte Art erfolgen, entweder absichtlich und direkt, oder unabsichtlich, indirekt. Die unabsichtliche, indirekte Berührung der beiden Willen ist offenbar das einfachere, also im methodischen Lehrgange zuerst zu entwickeln. Das absichtliche Zusammentreffen zweier Willen dagegen sparen wir uns für ein fünftes und letztes Willensverhältnis auf.

Hält man sich nun vor der Hand an das unabsichtliche (zufällige) Zusammentreffen zweier Willen, etwa einen Aussichtspunkt zu genießen oder aus einer Quelle zu trinken, so ist es einleuchtend, daß, wenn zwei Willen rein zufällig zusammentreffen und untereinander in Berührung geraten sollen, diese letztere durch irgend ein drittes, nämlich durch irgend ein Objekt wird vermittelt werden müssen.

Damit aber ein Objekt zwischen zwei Willen eine Verbindung, ein Verhältnis stiften könne, müssen zwei Bedingungen eintreten:

Fürs erste ist es schlechthin notwendig, daß beide Willen, sowohl der Wille des Individuums A, als jener des B, eben auf einen und denselben Gegenstand x gerichtet seien. Denn würde jede der beiden Personen einen andren Gegenstand anstreben, A etwa x, B dagegen y, so könnte jeder dieser beiden Willen befriedigt werden, ohne Beeinträchtigung des andren, ja ohne daß vielleicht die beiden voneinander Notiz nehmen würden. Mit ihren Willen verschiedene Richtungen einschlagend, würden sie auseinander gehen, anstatt zusammenzutreffen, kurz auf solche Weise entstände zwischen ihnen kein Verhältnis. Aber diese Bestimmung ist für sich allein auch noch nicht ausreichend.

Zweitens. Nicht genug, daß sowohl A als B denselben Gegenstand anstreben, der letztere muß, um zwischen ihnen ein Willensverhältnis zu stiften, auch noch von einer solchen Beschaffenheit sein, daß er nicht hinreicht, beide Willen gleichmäßig und vollständig zu befriedigen, sondern daß, wenn er dem einen folgt, der andre leer ausgehen muß. Denn reicht der betreffende Gegenstand hin, beide Willen zu befriedigen, wie dies bei teilbaren und allenthalben verbreiteten Objekten, z. B. Luft, Licht, Wasser, der Fall ist, so wird durch ihn wieder keine Verbindung der beiden Willen zu stande gebracht. Zwei Personen können sich an demselben Feuer wärmen, dieselbe Luft einatmen, an derselben Quelle trinken, in demselben Bache baden, ohne daß sich die eine um die andre kümmert. Anders jedoch ist das bei einem unteilbaren Gegenstande, ein solcher muß entweder dem A oder dem B folgen. Weiß nun jeder der beiden Willen, daß auch der andre eben diesen Gegenstand begehrt, und hält er nichtsdestoweniger noch immer sein Streben nach dem Besitze jenes Gegenstandes aufrecht, so muß er konsequenter Weise den fremden Willen als ein Hindernis der Verwirklichung des eigenen Willens ansehen und mithin unwirksam zu machen suchen. Dasselbe tut aber auch der andre.

Wenn nun so jede der beiden Personen oder, allgemein ausgedrückt, jeder der beiden Willen seinen Anspruch auf das Objekt x geltend zu machen, den Anspruch des andren aber zu vereiteln sucht, so sind hiermit die beiden in das Verhältnis des Streites verflochten.

Den Streit in unserem Sinne können wir definieren als die entgegengesetzte, mithin sich wechselseitig aufhebende Verfügung zweier Willen über dasselbe Objekt.

Dieses Verhältnis klar und scharf denken und sich eines inneren Mißfallens bewußt werden, ist eben nur Ein Akt des Bewußtseins.

Das Urteil: „der Streit mißfällt" drängt sich uns mit unwiderstehlicher Überzeugung auf, die nicht weggeklügelt werden kann, ebensowenig als sich das Häßliche einer falschen Quinte hinwegklügeln läßt.

In der Tat sucht man für das Verhältnis des Streits auf ethischem Gebiete eine Parallele auf dem Boden der allgemeinen Ästhetik, so drängt sich uns als der nächstliegende Vergleich die Dissonanz zweier Töne auf, denn der Streit ist ein Mißton im Zusammen mehrerer Vernunftwesen.

Doch ehe wir an den Satz: „der Streit mißfällt" weiter anknüpfen und aus demselben Folgerungen ziehen, müssen wir noch einige Zwischenerörterungen anstellen. Zuvörderst schon ist es nötig, den Begriff des Streites genau zu fassen, sodann wird aber auch noch zum Behufe voller Überzeugung, daß mit dem Streite ein neues, von den früher aufgestellten völlig verschiedenes Willensverhältnis gewonnen wurde, der Streit vom Übelwollen scharf zu sondern sein.

Anlangend den ersten Punkt muß folgendes hervorgehoben werden. Soll man sich des Urteils: „der Streit mißfällt unbedingt", in seiner ganzen Schärfe bewußt werden, so ist hierbei zweierlei nötig: erstens muß man dieses Verhältnis eben rein auffassen, d. h. ohne Einmischung fremdartiger Nebengedanken; zweitens muß man hier eben nur eine bestimmte Form des Streites, nämlich lediglich den Streit der Willen, klar bestimmen.

Das vorliegende Verhältnis rein auffassen, heißt, lediglich den Willenskonflikt, als solchen, festhalten und von andren Nebengedanken, die sich etwa herzudrängen möchten, völlig absehen. Wer da etwa behaupten würde, der Streit könne bisweilen auch gefallen, der ist sicherlich mit seinen Gedanken schon vom eigentlichen Hauptpunkte abgeglitten und hat fremdartigen Erwägungen Raum gegeben. Er ist entweder von der Kraftentwickelung, welche die Streitenden zur Schau stellen, geblendet, oder er ist von den Motiven, die dem Streite in einem besonderen Falle etwa zu Grunde liegen mögen, bestochen.

Unterschiebt sich der Betrachtung statt der gegenseitigen Negation der Willen die Kraftentfaltung, welche sich in dieser Negation kund gibt, so ist natürlich bei solcher Verschiebung des zu beurteilenden Verhältnisses zugleich auch das Urteil verschoben, und man behauptet dann vielleicht in gutem Glauben, ***bona fide***, daß der Streit gefällt. Man beruft sich etwa zur Begründung dieses gegenteiligen Urteils auf die Tatsache, daß man mit lebhaftem Interesse und Wohlgefallen dem Verlaufe der Heldenkämpfe in der Ilias, dem Nibelungenliede und anderen nationalen Heldendichtungen zu folgen pflege. Aber man besinne

sich nur ein wenig, ob denn der Streit als solcher hier das eigentliche Objekt des Wohlgefallens bildet, oder ob nicht vielleicht etwas ganz andres es ist, das unseren Beifall findet, nämlich die heroische Kraft der Streitenden? Die letztere erzeugt allerdings Wohlgefallen, aber dieses kommt von einer ganz andren Seite her, offenbar von der Idee der Vollkommenheit, nach welcher überhaupt die Größe, die Stärke des Wollens gefällt. Diese zwei verschiedenen Standpunkte kann uns niemand besser veranschaulichen, als gerade *Homer*; denn es gehen durch die Ilias sozusagen zwei Strömungen. So sehr auch *Homer* als Dichter mit sichtlicher Vorliebe bei der Schilderung der heroischen Kraft seiner Lieblingshelden verweilt und gerade in der sorgfältigen Ausmalung der Heldenkämpfe seine schönsten künstlerischen Triumphe feiert, so gibt es doch wieder Stellen, wo vor dem Künstler der Mensch hervortritt und mitten in die glänzendsten Heldenszenen der sittliche Grundakkord der Verwünschung des Streites als solchen hineinklingt.[1] Wir sehen da, wie fein er unterscheidet: Die heroische Kraft, welche an den Streitenden zu Tage tritt, gefällt ihm, aber das Verhältnis des Streites wünscht er als ein mißfälliges lebhaft hinweg.

Ebenso wie der Hinblick auf die Kraft der Streitenden, kann auch die Ablenkung der Gedanken zu den Motiven, welche dem Streite zu Grunde liegen, das Urteil irreleiten. Das Edle, Hochherzige der Motive kann zeitweilig das Mißfällige des Streites dem so abgelenkten Blicke verdecken. So vom eigentlichen Gegenstande der Beurteilung sich abwendend, kann man wieder einwenden: der Streit um höhere Lebensgüter könne auch gefallen; es könne uns sogar begeistern, wenn wir den einzelnen oder ganze Völker mit Gut und Blut ihre Freiheit, ihr gutes Recht verteidigen sehen. Allein man muß sich auch hier besinnen und zwei verschiedene Gedankenkreise gehörig auseinander halten. Sicherlich gefällt auch hier nicht der Streit als solcher, sondern was gefällt, das sind die höheren Lebensgüter, die durch ihn errungen werden sollen; das ist ferner die innere Freiheit, welche die Streitenden offenbaren, indem sie selbst das, was sonst dem Menschen das Liebste ist, aufs Spiel setzen, jenen hohen Preis zu erringen.

---

[1] „Möchte der Zorn aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein
Ha, und der Zorn, der oft auch den Weisen pflegt zu erbittern:
Der, weit süßer zuerst denn sanfteingleitender Honig,
Bald in der Männerbrust aufwächst wie dampfendes Feuer."

Ilias, XVIII. Gesang.

*Hesiod* beginnt seine Hausregeln, indem er einen doppelten Streit unterscheidet; den verwerflichen Hader und den lobenswerten, friedlichen Wetteifer.

Aber auch noch eine weitere Verwechslung muß ferngehalten werden, wenn man sich des Urteils „der Streit mißfällt unbedingt“ vollkommen bewußt werden soll. Man muß den Streit eben als einen praktischen, d. h. als Streit der Willen, und nicht als einen theoretischen (der Meinungen, Ansichten, Behauptungen) auffassen. Denkt man anstatt des Willensstreites an den theoretischen Streit der Ansichten, an wissenschaftliche Polemik, so kann es geschehen, daß man behauptet, ein solcher Streit könne unter Umständen auch gefallen.

Ein wissenschaftlicher Streit kann uns allerdings gefallen, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zunächst kann unser Wohlgefallen schon ruhen auf der Äußerung geistiger Kraft, die bei den Streitenden sich kundgibt. Das Aufgebot von Gelehrsamkeit, dialektischer Gewandtheit, von Witz und Humor kann uns fesseln und erfreuen, vorausgesetzt jedoch immer, daß der Streit objektiv bleibt und nicht in Persönliches oder in Rechthaberei ausartet, denn dann streift er nahe an den Streit der Willen und droht in denselben überzugehen. Daneben macht sich noch ein zweiter Umstand geltend, das ist der Gedanke an den geistigen Gewinn, den wir uns von einem solchen Kampfe versprechen. Wo zwei tüchtige Geister „aufeinander platzen“, da kann es nicht ausbleiben, daß ihr Streit der Erkenntnis zu gute kommt. Jeder von ihnen zwingt seinen Gegner zur schärferen und tieferen Erfassung der Streitpunkte, die Begriffe werden genauer analysiert, alle wissenschaftlichen Hilfsmittel herangezogen, Gründe und Gegengründe gehörig abgewogen, und so kann es geschehen, daß im Verlaufe einer solchen gründlichen Polemik ganz neue Ergebnisse zum Vorschein kommen, auf welche man vielleicht ohne sie gar nicht oder doch nicht so bald verfallen wäre.

Das ist aber bei dem Streite im engeren Sinne, bei dem Streite der Willen ganz anders. Während der theoretische, unparteiische Streit die Kräfte entfesselt, wirkt der praktische Streit (der Willen) auf die von ihm betroffenen Lebenskreise lähmend. Und während der erstere der Kultur namhafte Dienste zu leisten vermag, bringt der letztere, je größere Ausdehnung er annimmt, der Kultur nur um so größeren Schaden, denn er wirft, je länger er währt, die Menschen in Roheit und Barbarei zurück.

Nun wäre freilich festgestellt, daß der Streit richtig aufgefaßt mißfällt; aber haben wir denn an ihm wirklich auch ein neues Willensverhältnis gewonnen? Es könnte allenfalls jemand folgendermaßen schließen: Das Übelwollen besteht in einer Zurückstoßung des fremden Willens, dasselbe geschieht aber auch im Streite; also ist viel-

leicht der Streit nur eine besondere Form des Übelwollens? Allein bei näherer Untersuchung stellt sich die wesentliche Verschiedenheit von Streit und Übelwollen klar heraus. Die Unterscheidungsmerkmale beider sind folgende:

a. Bei dem Übelwollen erfolgt die Zurückstoßung des fremden Wollens bloß innerlich, in der Welt des Bewußtseins; beim Streite äußerlich, innerhalb der Sinnensphäre. Auch gilt dort die Zurückstoßung dem bloßen Bilde des fremden Wollens, hier dem wirklichen Wollen des andren.

b. Ferner geschieht dort (beim Übelwollen) die Zurückstoßung ohne Grund, d. h. der Wille des andren wird um seiner selbst willen zurückgestoßen, hier (beim Streite) ist dieselbe begründet; d. h. A stößt den Willen des B lediglich deshalb zurück, weil er in ihm ein Hindernis der Befriedigung des eigenen Willens erkennt. Würden die beiden Willen sich nicht zufällig in ein und demselben Objekte gekreuzt haben, so hätten sie einander nicht angefochten, ja vielleicht voneinander nicht einmal Notiz genommen.

c. Endlich gehört es zum Wesen des Streites, daß er notwendig immer doppelseitig ist; das ist aber dem Übelwollen nicht im mindesten eigen, dasselbe ist vielmehr der Regel nach einseitig. Zum Streite gehören wohl zwei Streitende, aber zum Übelwollen keineswegs zwei Übelwollende, ja es sind dazu nicht einmal zwei wirkliche Wesen nötig, denn es ist recht wohl denkbar, daß jemand so bösartig ist, selbst einer bloß erdichteten Person ihr Glück nicht zu gönnen, oder sich darüber zu freuen, wenn einer solchen im Drama, Roman oder Märchen recht arg mitgespielt wird.

Da nun die nötigen Zwischenerörterungen abgeschlossen sind, läßt sich der Faden der Untersuchung wieder aufnehmen und weiterführen. Es ist wieder anzuknüpfen an den obigen Satz: „der Streit mißfällt“ und hierauf weiter zu bauen. Bei dem Urteile des Mißfallens kann es offenbar nicht sein Bewenden haben, es muß daraus ein Imperativ, eine praktische Weisung hervorgehen. Diese wird lauten: „Du sollst nicht streiten!“ Darin ist im Grunde eine Doppelforderung enthalten, denn jene Weisung schließt in sich erstens, man solle den bereits vorhandenen Streit möglichst schnell beseitigen, aber zweitens zugleich Maßregeln, Vorkehrungen treffen, die da geeignet wären, daß derselbe auch in Zukunft dauernd vermieden bleibe.

Das geeigneteste Mittel, dem bereits ausgebrochenen Streite ein Ende zu machen, ist offenbar die Zurückziehung des eigenen Willens von dem streitigen Objekte zu Gunsten des andren, d. h. das Über-

lassen. Damit aber der Streit zu einer weiteren Frist und auf ähnliche Veranlassung wie vordem nicht wieder von neuem ausbrechen möge, dagegen muß Vorkehrung getroffen werden durch Feststellung bestimmter Regeln oder Normen, welche dem äußeren Freiheitsgebrauche der Menschen in ihrem gegenseitigen Zusammentreffen gewisse Schranken setzen. Diese, das äußere Zusammensein der Menschen begrenzenden Regeln oder Normen führen den Namen von Rechten.

Bevor jedoch der Begriff des Rechts näher entwickelt werden kann, muß erst jenes vorerwähnte Überlassen näher untersucht werden. Es handelt sich dabei nämlich vor allem darum, an wen denn diese Forderung des Überlassens ergeht, ob an beide in den Streit Verwickelte, oder nur an einen von ihnen?

Zur endgiltigen Entscheidung dieser Frage kann offenbar nur die nähere Analyse aller Nebenumstände und namentlich die genaue Erwägung der Veranlassung des Streites, bezüglich des streitigen Objekts, hinführen. Da sind nun zwei Hauptfälle möglich.

I. Das streitige Objekt kann das eine Mal so beschaffen sein, daß es mit der physischen Existenz oder der moralischen Bestimmung des einen der Streitenden notwendig und unabtrennlich zusammenhängt, oder

II. es kann dasselbe ebensowohl zu der Person des einen als des andren Streitenden bloß in einem rein zufälligen, äußerlichen, also jederzeit löslichen Verband stehen.

Das ergibt natürlich zwei voneinander ganz verschiedene Veranlassungen zum Entstehen des Rechts, mithin im Grunde zwei verschiedene Kategorien von Rechten, welche wir als das Recht im weiteren und engeren Sinne bezeichnen können. Jeder dieser beiden Fälle will demnach auch eigens erörtert sein.

### I. Erster Hauptfall.

Nehmen wir an, der bereits ausgebrochene oder sich zum Ausbruche erst vorbereitende Streit drehe sich um ein Objekt, das mit dem physischen oder moralischen Bestande des einen der beiden Individuen unabtrennlich verwebt und verwachsen sei, so leuchtet es ein, daß unter so bewandten Umständen für das betreffende Individuum das eine Mal eine physische, das andre Mal eine moralische Unmöglichkeit vorhanden ist, von dem streitigen Objekte abzulassen. Die Unmöglichkeit des Überlassens ist eine physische, wenn es sich, wie etwa bei einem Attentate, um den Leib und das Leben handelt, eine moralische aber da, wo der eine an den andren etwa das Ansinnen stellt, ihm irgend ein von seiner moralischen Bestimmung unabtrennbares

8*

Gut zum Opfer zu bringen, also z. B. seine innerste religiöse Überzeugung aufzugeben, seine Unschuld zu opfern, auf seine persönliche Freiheit zu verzichten und dem andren als Sklave zu folgen u. dgl. m.

Bei einer derartigen Veranlassung des Streites befindet sich unverkennbar das eine Individuum in einer höchst kritischen Lage, denn es ergeht an dasselbe die Alternative, entweder jene ihm unentbehrlichen Lebensgüter aufzugeben, oder sich über das Mißfallen am Streite hinauszusetzen und zu streiten, auf daß ihm dieselben erhalten bleiben. Wie es sich aber auch entscheiden mag, dem Mißfallen, scheint es, wird dasselbe weder durch den einen noch den andren Entschluß entgehen können. Dem Entschlusse, jene wichtigen Lebensgüter lieber aufzugeben als zu streiten, steht das eine Mal der Selbsterhaltungstrieb, das andre Mal ein moralisches Veto entgegen; wenn es dagegen zu ihrer Verteidigung den Streit aufnimmt, so scheint es, werde ihm wieder eine innere Stimme zurufen: „Lass ab, der Streit mißfällt!“

Doch nein, die Sache steht anders. Jenes „laß ab vom Streite!“ kann da, wo auf der einen Seite eine Unmöglichkeit des Überlassens sich vorfindet, nicht beiden, sondern nur dem einen von ihnen gelten, und zwar selbstverständlich demjenigen, der den Streit hervorgerufen hat, indem er an den andren ein unstatthaftes Ansinnen stellte. Auf ihm allein lastet die ganze Wucht des Mißfallens, ihm allein gilt mithin auch jener Imperativ.

Damit hat es nun folgende nähere Bewandtnis: Die wahrgenommene physische oder moralische Unmöglichkeit zu überlassen, welche sich auf seiten des einen Individuums vorfindet, gestaltet sich nämlich für das andre zu einem Mahnruf an dessen Gewissen, in sich zu gehen und sein früheres unstatthaftes Ansinnen zurückzunehmen.

Das vermittelnde Glied bildet dabei der Begriff der Persönlichkeit. Sofern nämlich der Urheber des Streites in seiner geistigen und insbesondere moralischen Entwickelung so weit fortgeschritten ist, daß er sich als ein seine Zwecke sich selbst setzendes Wesen, d. h. als Person weiß, so ist ihm hiermit der weitere Gedanke nahegerückt, daß er auch jenes andre Individuum (welches sich ihm ja als ein Wesen derselben Art zu erkennen gibt) mit sich auf die gleiche Stufe zu stellen, also ebenfalls als Selbstzweck zu behandeln habe.

Eben in diesem Gedanken aber, daß der andre so gut als er selbst als Person, mithin als Selbstzweck anzusehen sei, liegt zugleich der entscheidende Grund für den Urheber des Streites, sein früheres Wollen zurückzuziehen und den andren unangefochten zu lassen. Denn so wenig er selbst, sobald er sich als Person fühlt, dem andren eine

unbedingte Verfügung über sich selbst wird einräumen wollen, ebensowenig darf er sich seinerseits über jenen eine unbedingte Verfügung anmaßen.

Auf solche Weise also gestalten sich die physischen oder moralischen Schranken, welche das eine Individuum am Überlassen hindern, für das andre Individuum zu Schranken des eigenen Freiheitsgebrauches. Sie nötigen es, sich in diesem seinem äußeren Freiheitsgebrauche so weit einzuschränken, daß auch der andre neben ihm unangefochten als Person bestehen und sich seine Zwecke selber setzen könne.

Diese innere Nötigung, die sich gemäß der ganzen vorhergehenden Ausführung etwa für das Individuum B ergibt, sich in seinem äußeren Freiheitsgebrauche dem A gegenüber einzuschränken, bildet das natürliche Recht des A.

A darf nämlich, unter Berufung auf jene physischen oder moralischen Bedingungen, welche ihm das Überlassen verwehren, im Namen der praktischen Vernunft die freie Verfügung über sich selbst beanspruchen. Er ist der Berechtigte. – B dagegen soll dieser im Namen der praktischen Vernunft an ihn ergangenen Forderung gehorchen und seinen äußeren Freiheitsgebrauch jenen natürlichen und moralischen Bedingungen auf Seiten des andren anpassen. Er ist der Verpflichtete.

Das sogenannte natürliche Recht ruht also im Grunde auf einer doppelten Grundlage: seine nächste Grundlage ist das Mißfallen am Streite. Denn dieses Mißfallen am Streite ist es vorzugsweise, was den Menschen zu einer Art von Vergleich treibt. Er leistet auf einen Teil seiner äußeren Freiheit Verzicht, sichert sich aber dafür das Unangefochtensein durch andre.

Die tiefere Grundlage des Rechts im weiteren Sinne des Wortes bleibt jedoch die Anerkennung des Nebenmenschen als Person, mithin als Selbstzweck. Denn eben hieraus ergibt sich das sittliche Gebot: „Schränke dich in deinem äußeren Freiheitsgebrauche so weit ein, daß auch jeder andre neben dir gleichfalls als Person, d. h. als ein seine vernünftigen Zwecke sich selbst setzendes Wesen, zu existieren vermöge.“ (Diesen Gedanken zur vollen Geltung gebracht zu haben, bleibt für immer *Kants* unsterbliches Verdienst.)

Demgemäß können wir das auf der Betrachtung des ersten Hauptfalles ruhende natürliche Recht, oder das Recht im weiteren Sinne des Wortes, folgendermaßen definieren:

Das natürliche Recht (oder Recht im weiteren Sinne) ist die schon in der praktischen Vernunft selbst begründete, die

Hintanhaltung des Streites bezweckende Regel oder Schranke des äußeren Verhaltens eines Individuums zu Gunsten eines andren.

Diese Definition ist nun durch nähere Analyse der in ihr enthaltenen einzelnen Begriffsmomente zu rechtfertigen.

1. Gleich das erste und Hauptmerkmal in der eben aufgestellten Definition besteht darin, daß wir das Recht eine Regel oder Schranke des menschlichen Verhaltens nennen, und das gilt in der Tat von jedem Rechte, auf was für einem Titel dasselbe auch immer beruhen möge. Jedes Recht ist eine Schranke der Willkür; jedes Recht setzt dem Menschen einen Grenzstein seiner Tätigkeit und ruft ihm gewissermaßen zu: „Bis hierher und nicht weiter, falls du nicht als Urheber des Streites einem Verdammungsurteile anheimfallen willst!" Das Recht zieht um das Individuum gewissermaßen einen schützenden Kreis, dessen Peripherie von andren nicht darf durchbrochen werden, über welche dieses selber aber ebenfalls nicht beliebig hinausgehen darf, weil es damit seinerseits wieder in die angrenzenden Betätigungssphären andrer störend eingreifen würde.

2. Wir bezeichneten das Recht ferner als eine Regel, Richtschnur, Schranke des äußeren Verhaltens mehrerer Individuen in ihrem gegenseitigen Zusammen; denn das Recht regelt eben nur die äußeren Kundgebungen des Wollens, nur die in die Erscheinung tretenden Willensakte, kurz, es regelt bloß das Handeln, nicht aber die Gesinnung. Die Richtschnur für die letztere ist in den drei früher entwickelten Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit und des Wohlwollens zu suchen.

3. Wir nennen das Recht ferner eine Maßregel zur Hintanhaltung des Streites. Damit ist der eigentliche Zweck des Rechts, nämlich das unangefochtene Zusammen- und Nebeneinanderleben der Menschen, hervorgehoben. Rechte werden gestiftet und die gestifteten werden anerkannt und geschützt durch die Gemeinschaft, eben weil man in ihnen den Grundstein einer sittlichen Lebensordnung erblickt. Ohne eine solche Begrenzung und Einschränkung der äußeren Freiheitssphäre, wie dieselbe durch das Recht gesetzt ist, wäre an eine sittliche Lebensordnung gar nicht zu denken, niemand könnte sich ja von vornherein einen festen Lebensplan vorzeichnen, noch viel weniger mit Sicherheit auf dessen Durchführung rechnen. Bei absoluter Willkür aller wäre nämlich jeder einzelne ein Sklave aller übrigen. Er wüßte niemals im voraus, inwiefern diese oder jene von ihm beabsichtigte Handlungsweise von andren zugestanden oder angefochten werden wird. Ist

dagegen jedem durch das von allen übrigen ihm zugestandene Recht seine feste Betätigungsgrenze abgesteckt, dann weiß er auch, bis zu welchem Punkte er auf das Unangefochtenbleiben von seiten der andren rechnen darf; er weiß dann ebenso gut, daß, wenn er die Grenzlinie des ihm Zugestandenen überschritte, ihn der Vorwurf, Urheber des Streites zu sein, unausbleiblich treffen würde.

Das Mißfallen am Streite ist so gewissermaßen der Cherub mit dem Flammenschwerte, der die gezogenen Betätigungssphären, die Bannlinien zwischen Mensch und Mensch — Rechte genannt — bewacht und dem Übergriffe des einen gegenüber dem andren sein vernehmbares „Veto!" entgegenruft.

4. Wir bezeichneten ferner die bisher kennen gelernte erste Hauptform des Rechts als das natürliche Recht aus dem Grunde, weil es auf gewissen allgemeinen, in der Menschennatur selbst begründeten Bedingungen ruht. Wir behaupten von diesem Rechte ferner, es sei eine schon in der praktischen Vernunft wurzelnde, also schon *a priori,* d. h. von vornherein, aus reiner Vernunft unabhängig von der Erfahrung, erkennbare Regel des äußeren Verhaltens mehrerer Individuen einander gegenüber. Dieses Merkmal ist deshalb angeführt, weil es den Artunterschied zwischen diesem und dem auf der Betrachtung des zweiten Hauptfalles beruhenden Rechte bildet. Es gibt nämlich neben solchen Rechten, welche schon *a priori* aus reiner Vernunft erkennbar sind, auch solche Rechte, welche lediglich *a posteriori,* d. h. auf dem Wege der Erfahrung erkennbar sind, indem dieselben auf der bloß sinnlich erkennbaren Tatsache einer vereinzelten (dem subjektiven Belieben anheimgegebenen) Willenseinigung beruhen.

5. Endlich bezeichnen wir das Recht als eine Richtschnur des äußeren Verhaltens eines Individuums zu Gunsten eines andren deshalb, weil dem Rechte auf der einen, immer eine Pflicht auf der andren Seite gegenübersteht. Aus dem Rechte des A entspringt für andre die Pflicht, irgend etwas zu tun, zu lassen oder zu dulden. Häufig ist diese Pflicht nur von negativer Art, nämlich sich jedes störenden Eingriffs in das Gebaren des A zu enthalten.

### II. Zweiter Hauptfall.

Angenommen, der Gegenstand eines bereits ausgebrochenen oder erst bevorstehenden Streites sei so beschaffen, daß er mit der Person der Streitenden nichts zu tun hat, sondern beiden gleich äußerlich und zufällig ist, so ist auf beiden Seiten die Möglichkeit des Überlassens gleichmäßig vorhanden; daraus folgt, daß auch an beide gleichmäßig

die praktische Weisung ergeht, ihr Wollen von diesem Objekte zurückzuziehen.

Da kann es nun geschehen, daß beide dieser Weisung Genüge leisten und keiner von ihnen, weder A noch B, auf den betreffenden Gegenstand weiter einen Anspruch erhebt. Dann bleibt der letzte unberührt und jedes Verhältnis zwischen A und B ist vorderhand aufgehoben. Dieser Fall ist für uns ergebnislos und folgenlos.

Aber es kann auch die Wendung eintreten, daß bloß der eine Wille dieser Forderung gehorcht, oder wenigstens der eine früher als der andre. Es kann also z. B. geschehen, daß etwa A, von dem ästhetischen Urteile des Mißfallens am Streite geleitet, sein Wollen von dem Gegenstande x zurückzieht, und zwar zu Gunsten des B, und daß jetzt der letztere sich dieses Zugeständnis zu Nutzen macht und zugreift.

Hat nun auf solche Weise A von dem Gegenstande x sein Wollen zurückgezogen zu Gunsten des B, d. h. ihm denselben überlassen, hat anderseits B dieses Überlassen angenommen und sich so mit Wissen und Willen des A diesen Gegenstand angeeignet: so ist durch diesen beiderseitigen Willensakt ebenfalls eine Regel oder Richtschnur des künftigen gegenseitigen Verhaltens zu stande gekommen, die da geeignet ist, den Streit zwischen ihnen dauernd zu beseitigen, kurz, es ist auch hier ein Recht entsprungen.

Wie (ob bedingt oder unbedingt) und worüber sich die beiden geeinigt haben, ist im allgemeinen gleichgültig, entscheidend aber ist die Einigung als solche. Was sie unter sich verabredet haben, laute es wie es wolle, gilt für sie zu Recht, denn in jener Willenseinigung, wie sie auch immer geartet sein möge, liegt nicht etwa bloß für den einen, sondern für beide eine Regel ihres künftigen Verhaltens.

A hat durch dieses Überlassen sein Wollen bezüglich des Gegenstandes x ein für allemal gebunden, er ist der Verpflichtete. B, der das Überlassen des A benützt und sich den Gegenstand x angeeignet hat, ist fortan der Berechtigte.

Würde A später dieses Überlassen zurücknehmen und über den Gegenstand x anderweitig verfügen wollen, so würde er sich als Urheber des Streites dem Mißfallen aussetzen; denn die fernere Verfügung über jenes Objekt steht jetzt ausschließlich dem B zu und dieser darf, hinweisend auf das Mißfallen am Streite, von A fordern, daß dieser sein früheres Überlassen selbst aufrecht erhalte. Sollte in Zukunft eine andre Verfügung über den Gegenstand x getroffen werden, so könnte dies nicht einseitig, sondern wieder nur durch eine neue Willenseinigung beider geschehen.

So hätte denn auch die Betrachtung des zweiten Hauptfalles auf ein Recht hingeführt, das wir aber, im Unterschiede von dem auf dem ersten Hauptfalle beruhenden, das Recht im engeren Sinne des Wortes oder auch das empirische, konventionelle, positive, allenfalls auch das historische (im weiteren Sinne des Wortes) nennen können, weil es eben auf der Tatsache der Willenseinigung, dem Vertrag, beruht. Dieses können wir so definieren:

Das Recht im engeren Sinne ist eine durch gegenseitige Willenseinigung zu stande gekommene, die Hintanhaltung des Streites bezweckende Regel oder Richtschnur des äußeren Verhaltens eines Individuums zu Gunsten eines andren.

Die beiden aufgestellten Hauptarten des Rechtes haben, wie es eben in der Natur der Sache liegt, ihr Gemeinsames und Unterscheidendes. Gemeinsam ist beiden die gleiche psychologische Grundlage, sodann aber auch die gleiche praktische Wirkung. Forschen wir psychologisch nach dem zwingenden Grunde der Rechtsstiftung und Rechtsanerkennung, so finden wir keinen durchgreifenderen, als das Mißfallen am Streite. Der wirklich vorhandene oder als bevorstehend gedachte Willenskonflikt ist es am Ende immer, welcher die Menschen innerlich nötigt, gewisse, sei es in der Menschennatur selbst schon begründete, sei es infolge ausdrücklicher oder stillschweigender Übereinkunft festgesetzte Schranken des äußeren Freiheitsgebrauches, Rechte genannt, anzuerkennen, und ebenso neue, den wechselnden Verhältnissen des menschlichen Verkehrs entsprechende Rechte zu stiften. Das Mißfallen am Streite ist es, was Rechte schafft und die geschaffenen zur Anerkennung bringt.

Beiden Arten des Rechtes kommt ferner auch die gleiche praktische Wirkung zu. Jedes Recht, heiße es wie es wolle, steckt der äußeren Betätigung gewisse Grenzen ab, welche man nicht überschreiten darf, ohne innerlich dem Tadel des Gewissens, äußerlich aber der Verantwortung vor der Gesellschaft anheimzufallen. Nur pflegt, was den Rechtsverletzer anbelangt, bei der Versündigung gegen das natürliche Recht die innere Verantwortung vor dem eigenen Gewissen, bei dem Angriffe auf das konventionelle Recht dagegen die äußere Ahndung schärfer und kennbarer hervorzutreten. Anlangend die Person des Verletzten pflegt hingegen deren Gegenwehr bei dem Angriffe gegen das natürliche Recht noch eine weit entschiedenere und die Entrüstung eine größere zu sein als da, wo es sich um Schädigung konventioneller Rechte handelt. Die Verletzung natürlicher Rechte ist in der Regel eine schreiendere und der Kampf zu ihrer Wahrung oder

Wiedereroberung pflegt mit einer noch weit größeren Erbitterung und Hartnäckigkeit geführt zu werden, als bei der Gefährdung von Vertragsrechten.

Die Unterschiede zwischen beiden liegen dagegen, wie schon zum Teil angedeutet wurde, darin, daß erstens das Recht im weiteren Sinne (das natürliche oder Vernunftrecht) auf gewissen in der Menschennatur selbst begründeten Bedingungen ruht, während das Recht im engeren Sinne sich lediglich auf die gegenseitige (ausdrückliche oder stillschweigende) Übereinkunft der Willen stützt. Ein weiterer Unterschied liegt auch darin, daß das natürliche Recht schon *a priori* durch die bloße Vernunft erkennbar und auch durch sie vorgezeichnet ist, daher der Name „Vernunftrecht", während das konventionelle Recht, weil es sich auf eine Tatsache stützt, lediglich auf dem empirischen Wege durch sinnliche Zeichen (Wort, Gebärde, Schrift) erkannt werden kann, wobei zugleich zu bemerken ist, daß in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern die Rechtsstiftung sich durch eigentümliche Rechtssymbole zu erkennen gibt.[1]

Sofern man nun von den spezifischen Differenzen dieser beiden Kategorien des Rechts absieht, erhebt man sich zu der Rechtsidee, die über jenen beiden als das Höhere schwebt.

Die Rechtsidee ist nämlich nichts andres als der Musterbegriff einer Regel oder Schranke des äußeren Verhaltens mehrerer Individuen einander gegenüber, welche da geeignet ist, den Streit zwischen ihnen dauernd zu bannen.

## Zusätze und Erläuterungen.

I. Unsere oberste Einteilung der Rechte in solche im weiteren und engeren Sinne berührt sich eng mit den sonst in den Handbüchern der Rechtsphilosophie vorkommenden Einteilungen in absolutes und hypothetisches, dann in Ur- und abgeleitetes Recht. Auch steht sie in einem gewissen Parallelismus zu jener älteren Einteilung in angeborene und erworbene Rechte, ohne die mancherlei Unklarheiten und Inkonsequenzen derselben zu teilen. Unser Recht im weiteren Sinne bezeichnet beiläufig dasselbe, was man anderweitig

[1] Der im praktischen Leben mitunter mögliche Konflikt zwischen diesen beiden Hauptkategorien des Rechts erscheint mit dialektischer Meisterschaft in der Antigone von *Sophokles* in den Reden und Gegenreden Antigones und Kreons dargestellt, wobei erstere an das natürliche, letzterer an das konventionelle Recht (die positive Satzung) appelliert.

Urrecht oder absolutes Recht zu nennen pflegt, während das Recht im engeren Sinne mit dem hypothetischen, abgeleiteten oder Vertragsrechte übereinstimmt. Was zunächst die Einteilung der Rechte in angeborene und erworbene betrifft, so hat man gewöhnlich solche Rechte, welche sich auf eine physische und moralische Unmöglichkeit des einen Teiles, von dem streitigen Objekte abzulassen, stützen, als angeborene bezeichnet; unter den erworbenen dagegen diejenigen verstanden, welche sich auf die gegenseitige Übereinkunft gründen. Als solche angeborene oder Urrechte pflegt man gewöhnlich anzuführen: das Recht auf Leib und Leben, auf geistige Ausbildung und Vervollkommnung, auf Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, auf äußere Anerkennung, auf Erwerb und Eigentum. Den sogenannten „angeborenen Rechten" haftet aber häufig eine gewisse Unklarheit an, weil es mitunter schwer zu ermitteln ist, wie weit die physische oder moralische Unmöglichkeit des Überlassens reicht, deshalb nannten wir jenes auf die Betrachtung des ersten Hauptfalles gestützte Recht das Recht im weiteren Sinne, während wir das aus der Willenseinigung hervorgehende als das Recht im engeren oder strengeren Sinne des Wortes bezeichneten. Jene an den sogenannten angeborenen Rechten gerügte Unklarheit kann nur dadurch beseitigt werden, daß man (wie wir es oben getan) einerseits auf die psychologischen Grundlagen alles Rechts zurückgeht, anderseits zugleich die Rechtsidee, nicht wie dies gewöhnlich geschah, in ihrer Isolierung, sondern in ihren Wechselbeziehungen zu den übrigen ethischen Ideen zu erfassen sucht.

II. Eine weitere bemerkenswerte Einteilung des Rechtsbegriffes ist die in das Recht im objektiven und im subjektiven Sinne.

Unter dem Rechte im objektiven Sinne versteht man jede Maßregel zur Abwehr des Streites, insofern man bloß darauf Rücksicht nimmt, was zur Zurückhaltung des Streites zu geschehen hat, d. h. in welcher Weise und nach welcher Richtung hin der äußere Freiheitsgebrauch irgend welcher Individuen zu beschränken ist, damit zwischen ihnen der Streit dauernd vermieden bleibe. Es heißt deshalb objektives Recht, weil dabei das Augenmerk vorzugsweise auf das Objekt, d. h. dasjenige Lebensverhältnis gerichtet ist, welches durch das betreffende Recht soll geregelt werden.

Nimmt man dagegen auf die Person Rücksicht, welcher jene Maßregel zu Gute kommt, indem dieselbe hierdurch zu einem bestimmten Handeln ermächtigt oder gegen gewisse Eingriffe andrer geschützt erscheint, so führt das auf den Begriff des Rechts im subjektiven Sinne, oder auf den der Befugnis hin. Die Befugnis besagt, wie

weit ein gewisses Individuum mit seinen Anforderungen an andre gehen darf, ohne Urheber des Streites zu werden.

Bei dem Rechte im objektiven Sinne fällt also der Akzent auf die Beschränkung, bei jenem im subjektiven Sinne dagegen auf den freien Spielraum des Willens oder, genauer gesagt, des Handelns. Dort tritt der Gedanke an die andren, denen gegenüber wir gewisse erzwingbare Pflichten zu erfüllen haben, in den Vordergrund, hier dagegen der Gedanke, daß andren uns gegenüber gewisse Pflichten obliegen. Habe ich z. B. die Befugnis, mir über den Grund meines Nachbars einen Weg offen zu halten, so tritt dabei der Gedanke in den Vordergrund, jener habe die Pflicht, mir das nicht zu wehren.

III. Hier muß kurz die Einteilung der Rechte in persönliche, dingliche und Obligationen- (oder Forderungs-) Rechte Erwähnung geschehen. Was diese Einteilung betrifft, so ist von unserem Standpunkte aus zu bemerken, daß im Grunde alles Recht als solches ein persönliches ist, denn es ist eben nur ein Verhältnis von Person zu Person. Es deutet ja nichts weiter an, als die Grenzen, welche dem einzelnen Individuum — sei es durch die bloße Vernunft, sei es durch die Satzung der Gemeinschaft — abgesteckt sind, um ein unangefochtenes Zusammensein aller zu ermöglichen. Erst auf Grundlage des persönlichen Rechts kann dann weiter von einem Rechte auf Sachen und Leistungen die Rede sein. Weil der Mensch Person ist, kann er Rechtssubjekt sein und Rechte auf irgendwelche Sachen und auf irgendwelche Leistungen andrer erwerben. Die Rechte auf bestimmte Sachen (dingliche Rechte genannt) oder Rechte auf bestimmte Leistungen andrer (Obligationen- oder Forderungsrechte genannt) fallen aber selbstverständlich immer in die Kategorie der Rechte im engeren Sinne des Wortes. Sie können immer nur infolge ausdrücklicher oder stillschweigender Übereinkunft erworben werden. Nur die Befugnis, über seine eigene Person, insoweit als dies die Fernhaltung des Streites gestattet, frei zu verfügen, kann als ein ursprüngliches oder Urrecht des Menschen angesehen werden.

IV. Die weitere Gliederung der Rechte im einzelnen zu behandeln, dürfen wir füglich der Rechtsphilosophie überlassen; allein vom allgemein ethischen Standpunkte aus ist es angezeigt, noch ein paar Einteilungen untergeordneter Art hier eigens in Erwägung zu ziehen, nämlich die Einteilung der Rechte in bestimmte und unbestimmte, starke und schwache, gute und schlechte Rechte.

1. Unter bestimmten Rechten sind diejenigen zu verstehen, wobei sowohl für den Berechtigten als für den Verpflichteten *Quale* und

***Quantum,*** die Beschaffenheit und die Menge des Überlassenen oder erst zu Überlassenden, klar erkennbar sind. Wo dagegen auf der einen oder der andren Seite, sei es über das *Quale* oder über das *Quantum* des Überlassenen oder erst zu Überlassenden einem begründeten Zweifel Raum gegeben ist, da ist das Recht ein unbestimmtes.

Vom ethischen Standpunkte aus ist es von selbst einleuchtend, daß nur bestimmte Rechte ihrem Musterbegriffe entsprechen. Jedes Recht als solches hat ja die Bestimmung, eine Maßregel zur Abwehr des Streites zu sein. Diesem Zwecke aber entspricht nur das bestimmte Recht, das unbestimmte hingegen gewährleistet nicht im mindesten die Fernhaltung des Streites, es ist vielmehr immer nur die offene Quelle desselben. Denn das unbestimmte Recht ist keine feste, sondern eine verschiebbare Schranke, die jeder der Interessenten so zu stellen bemüht sein wird, wie es ihm selber am vorteilhaftesten erscheinen mag. Die Unbestimmtheit des Rechts gibt der subjektiven Auslegung zu viel Spielraum. Sobald *Quale* und *Quantum* des Überlassenen oder erst zu Überlassenden nicht genau festgesetzt sind, liegt darin eine Versuchung für den einen und den andren Teil, hieraus einen Nutzen zu ziehen. Der Berechtigte wird vielleicht das Rechtsverhältnis so zu deuten suchen, daß er mehr bekomme, der Verpflichtete dagegen so, daß er weniger zu leisten habe; dabei wird dann zugleich jeder von ihnen seine Auslegung des zweifelhaften Rechtsverhältnisses als die richtige durchzufechten, die seines Gegners als falsch zu widerlegen suchen. So ist der Streit unter ihnen, der doch durch das Recht beseitigt werden sollte, erst recht eigentlich angeregt.

Derartigen unbestimmten Rechten gegenüber macht sich also die Forderung der Ethik geltend, dieselben durch ein neues, berichtigendes Abkommen in bestimmte Rechte umzuwandeln.

Sind nun unbestimmte Rechte schon für den Privatverkehr ein großes Übel, so können sie im Staatsleben noch weit mehr Unheil stiften. Bei Staats- oder Völkerverträgen, wo über das Wohl und Wehe von Nationen vielleicht auf mehrere Generationen hinaus entschieden wird, ist es doppelt Pflicht, jeden einzelnen Punkt streng festzustellen, jedes denkbare Vorkommnis von vornherein zu veranschlagen, jeden unklaren Ausdruck, der dem schlauen Gegner einen Anhaltspunkt zu subjektiver Deutelei darbieten könnte, sorgfältigst zu vermeiden. Da muß Leistung und Gegenleistung mit einer Art von mathematischer Genauigkeit ausgesprochen und jeglichem Hinterhalte von vornherein Raum benommen sein.

2. Man spricht auch von starken und schwachen Rechten; das ist offenbar eine Untereinteilung, welche nur auf die konventionellen

oder Vertragsrechte Anwendung findet; denn den Einteilungsgrund bildet hierbei der Grad der Übereinstimmung der beiden Willen, nämlich des Berechtigten und des Verpflichteten.

Wo mit voller Überlegung und mit festem Willen überlassen und übernommen wurde, da ist ein starkes Recht, weil eine verläßliche Schutzwehr gegen den Streit, errichtet. Wo es dagegen an der nötigen Klarheit der Überlegung und an der Entschiedenheit des Willens gefehlt hat, wo von der einen Seite mangelnde Einsicht oder ein schwankender, unschlüssiger Wille dem Abschlusse eines Rechtsverhältnisses zu Grunde lag, da ist ein schwaches Recht, weil eine geringe Garantie der Abwehr des Streites, vorhanden.

Das Regulativ für die Prüfung der Stärke oder Schwäche vertragsmäßiger Rechte liegt somit im folgenden Grundsatze: je größer die Kongruenz, die Übereinstimmung der Willen bei dem Abschlusse eines Rechtsverhältnisses war, desto stärker ist das betreffende Recht, je größer dagegen die Divergenz, die Verschiedenheit der Willen war, ein desto schwächeres Recht ist entstanden.

Auch derartige, auf schwankender Willenseinigung beruhende Rechte sind vom Argen, denn auch sie entfernen den Streit nicht, sondern bilden vielmehr den Keim vielfacher Streitigkeiten. Hat sich nämlich der eine Teil ohne reifliche Überlegung und ohne volle Entschiedenheit zu irgendwelchen drückenden Leistungen herbeigelassen, oder unbesonnen auf wichtige Befugnisse und Vorteile Verzicht geleistet, so steht zu besorgen, daß er beim Eintritte schärferer Überlegung diesen Schritt bereuen und alles aufbieten werde, das eingegangene Rechtsverhältnis womöglich rückgängig zu machen. Das wird jedoch der andre Teil nicht zugestehen; er wird auf die einmal errungenen Vorteile nicht verzichten wollen. Damit ist eben der Streit da.

Dem sich Festsetzen solcher schwankenden Rechte kann im Grunde nur durch zwei Mittel begegnet werden, einmal dadurch, daß vermöge der ganzen Erziehung auf strenge Gewissenhaftigkeit hingewirkt und der Grundsatz, kein Rechtsverhältnis ohne reifliche Überlegung, ob man auch der einzugehenden Verbindlichkeit gewachsen sei, abzuschließen, schon von Jugend an eingeschärft wird. Auf solche Weise wird dann der nötige sittliche Ernst bei dem Abschlusse von Rechtsgeschäften jeglicher Art walten und das Entstehen schwankender Rechte zurückhalten. Ein weiteres Mittel, den vorhandenen unvollkommenen Rechtszuständen abzuhelfen, bieten sodann auch das Wohlwollen und das Billigkeitsgefühl derjenigen dar, die von derartigen schwankenden Rechten bisher einen Vorteil gezogen haben. Das Wohlwollen und die

Billigkeit werden nämlich die Berechtigten möglicher Weise dahin führen, sich zu einem neuen, für den verpflichteten Teil minder drückenden Abkommen bereit finden zu lassen. Wie nun aber dann, wenn es auf seiten der Berechtigten an jenem Billigkeitssinne gebräche? — Dann wäre der Verpflichtete gehalten, das, wozu er sich leichtsinniger Weise herbeiließ, zu leisten, sei es für ihn auch noch so drückend, solang nicht nachgewiesen werden kann, daß er sich im Augenblicke des Übereinkommens in einem geradezu unzurechnungsfähigen Zustande befunden, oder daß der andre Teil List oder Zwang angewendet habe, um ihn zum Eingehen jenes nachteiligen Übereinkommens zu vermögen.

3. Endlich wird noch zwischen guten und schlechten Rechten unterschieden. Gute Rechte nennen wir diejenigen Maßnahmen zur Abwehr des Streites, die auch mit den übrigen praktischen Ideen im vollen Einklange stehen. Als schlechte Rechte sind dagegen diejenigen zu erklären, gegen welche sich von seiten irgend einer oder sogar mehrerer praktischen Ideen ein entschiedener Protest erhebt. Es kann nämlich irgend eine Rechtsnorm so beschaffen sein, daß sie sich mit der Idee der inneren Freiheit nicht verträgt, weil sie gegen die Menschenwürde verstößt, wie z. B. Sklaverei oder Leibeigenschaft. Oder sie kann der Idee der Vollkommenheit widerstreiten, weil sie sich als ein Hemmnis der geistigen Entwickelung (des Kulturfortschrittes) äußert. Oder irgend ein Recht kann als ein hartes, unbarmherziges der Idee des Wohlwollens entgegen sein oder endlich eine schreiende Unbilligkeit begründen, indem etwa Leistung und Gegenleistung zu einander in einem grellen Mißverhältnisse stehen. Ja, es kann möglicher Weise ein gewisses Recht andre Rechte und mehrere ethische Ideen zugleich verletzen.

An konkreten Beispielen ist leider das wirkliche Leben nur allzu reich. Denken wir z. B. an den unter den Tscherkessen zu Recht bestandenen Brauch, vermöge dessen dem Vater oder älteren Bruder die Befugnis eingeräumt wird, seine Kinder oder jüngeren Geschwister auf dem Markte zu verhandeln. Diese Sitte hat sich seit langer Zeit dermaßen in das Volksbewußtsein eingelebt, daß sie als eine durch gegenseitige Übereinkunft zu stande gekommene Regel die Kraft eines förmlichen Rechtes angenommen hat. Allein dieses Gewohnheitsrecht ist ein schlechtes Recht. Zunächst schon erhebt die Idee der inneren Freiheit dagegen Protest, weil es der Menschenwürde geradezu widerstreitet, eine Person zum Handelsartikel herabzuwürdigen. Aber auch der Idee des Wohlwollens ist es entgegen, sein Kind oder jüngeres Geschwister, um

hieraus für seine Person einen materiellen Gewinn zu ziehen, lieblos dem Zufalle, vielleicht auch dem physischen und moralischen Verderbnisse preiszugeben. Ähnlich ist es mit dem früher in Mexiko bestehenden Recht des Gläubigers bewandt, dem es zustand, einen zahlungsunfähigen Schuldner als Sklaven zu verkaufen und sich durch den Erlös bezahlt zu machen. Dagegen regt sich, wie im früheren Falle, ein Einspruch der inneren Freiheit, nicht minder aber auch von seiten der Idee der Billigkeit, denn der eine Teil wagt nur den Verlust eines materiellen oder ersetzbaren, der andre aber den Verlust eines immateriellen und unschätzbaren Gutes, nämlich seiner persönlichen Freiheit. Ein besonders in die Augen springender Fall von schlechtem Rechte, das namentlich die Idee des Wohlwollens gegen sich herausfordert, ist der absonderliche, nach mehreren Richtungen hin lehrreiche Rechtsfall zwischen Shylock und Antonio, der in *Shakespeares* „Kaufmann von Venedig“ in des vierten Aktes erster Szene mit vieler Umsicht verhandelt wird.

Derartige schlechte Rechte sind ein besonders fühlbarer Mißstand; sie sind sozusagen ein Dorn im Fleische der Gesellschaft, sie reißen ihr unaufhörlich tiefe Wunden und veranlassen mitunter fieberhafte Zuckungen. Da gilt es: summum jus summa injuria, d. h. das bis auf die Spitze getriebene Recht wird zum Unrecht. Der Übelstand liegt hier darin, daß einerseits ein solches Recht als Recht anerkannt und geschützt werden soll, daß sich aber von andrer Seite, nämlich von den durch dasselbe verletzten andren praktischen Ideen, ein Mißfallen und eine immer lauter und entschiedener sich äußernde Einsprache erhebt. Die Forderung geht dahin: Macht es besser! Wem aber gilt diese? Offenbar den Berechtigten, denen, welche die Früchte eines so faulen Rechts genießen. An ihnen ist es, auf den oder jenen Vorteil gutwillig zu verzichten und die Hand zu einem geeigneten Übereinkommen darzubieten. Der verpflichtete Teil dagegen darf sich keineswegs von seiner Verbindlichkeit einseitig losmachen.

V. Es fragt sich nun noch: In welchem Umfange haben denn die Rechte zu gelten? Wie weit reicht deren verbindliche Kraft? Bei Beantwortung dieser Frage muß vor allem zwischen den Rechten im weiteren und engeren Sinne oder, mit andren Worten, zwischen den sogenannten natürlichen und den konventionellen Rechten unterschieden werden.

Die natürlichen Rechte gelten in dem Umfange, als die Bedingungen gelten, auf welche sie sich stützen. Jene Bedingungen aber (nämlich die physische oder moralische Unmöglichkeit des Überlassens auf seiten des einen Individuums) sind von durchgreifender Geltung

und von jedermann anzuerkennen und zu berücksichtigen. Mithin darf man behaupten, daß solche Rechte allen Menschen gegenüber gelten.

Anders steht es um die konventionellen Rechte. Diese gelten für jene Individuen, die sie untereinander gestiftet haben. Direkt bindend sind sie lediglich für die Vertragschließenden, indirekt jedoch auch für jeden dritten insofern, als er die zwischen A und B geschlossene Rechtsvereinbarung nicht unbefugter Weise stören darf. Wir sagen „nicht unbefugter Weise", weil es im Rechtsleben Fälle gibt, wo jemand, gestützt auf einen ihm aus einem früheren Rechtsverhältnisse zukommenden Rechtstitel, ein späteres Recht beanstanden darf, wie etwa der gesetzliche Erbe einen Erbvertrag, der seinen Pflichtteil schmälert, oder der Gläubiger einen Kauf, welcher sein Hypothekar-Recht gefährdet. Wo aber ein Rechtstitel nicht nachgewiesen werden kann, da muß von C die zwischen A und B geschlossene rechtliche Übereinkunft respektiert werden. Die Verpflichtung, sich einem vorgefundenen Rechte anzuschließen ist um so größer, zwischen je mehr Personen dasselbe vereinbart worden ist, denn man würde sonst gegen alle Streit erheben, und das Mißfallen am Streite würde unter so bewandten Umständen in vervielfachter Weise zu Tage treten.

Die Idee des Rechts unterscheidet sich von den früher behandelten Ideen in folgenden Punkten:

1. Das dieser Idee zu Grunde liegende Willensverhältnis ist derart beschaffen, daß aus ihm bloß ein Urteil des Mißfallens sich ergibt, während bei jenen Willensverhältnissen, auf welche sich die früheren drei Ideen stützten, immer zwei Urteile (eines des Beifalls und eines des Mißfallens) hervortraten.

2. Die früher entwickelten drei Ideen betrafen die innere Verfassung des Wollens (die Gesinnung); diese bezieht sich lediglich auf die äußere Form des Handelns.

3. Endlich, die früheren drei Ideen gingen unmittelbar aus dem zu Grunde liegenden Willensverhältnisse hervor, ja sie stellten sich nur als der reine Begriff des einen jener Doppelverhältnisse dar, nämlich des unbedingt wohlgefälligen. Die Idee des Rechts aber geht nicht unmittelbar aus dem ihr zu Grunde liegenden Willensverhältnisse hervor, sondern man gelangt zu ihr erst auf Umwegen und durch Zwischenerörterungen. Man muß erst das Verhältnis des Streites feststellen, muß hierauf das Urteil des Mißfallens vernehmen, welches sich aus der Betrachtung jenes Verhältnisses ergibt, muß sich den sich daraus ergebenden Imperativ klar machen und aus der richtigen Deutung des Imperativs erst die Rechtsidee klarlegen. Gerade so ist es auch mit der folgenden Idee bewandt.

---

## V. Die Idee der Billigkeit.

### § 17.

Bei dem fünften und letzten der einfachen sittlichen Musterbegriffe muß abermals ein neues Willensverhältnis zu Grunde gelegt und entwickelt werden. Auch hier müssen wir zwei wollende Wesen setzen und dieselben dadurch zu einander in Beziehung bringen, daß wir annehmen, der Wille des einen Individuums greife hinüber in den Willenszustand des andren und bringe in letzterem irgend eine Veränderung hervor. Doch wird sich dieses Verhältnis von dem früheren dadurch unterscheiden müssen, daß dieses Einwirken des einen Individuums auf das andre nicht mehr ein bloß zufälliges und indirektes, sondern ein absichtliches und unmittelbares sein wird. Die Voraussetzungen, von denen wir hier ausgehen müssen, werden folgende sein:

1. Fürs erste müssen wir annehmen: A beabsichtigt in B eine Veränderung hervorzurufen.

2. Der Erfolg entspricht der Absicht, die gewollte Veränderung ereignet sich wirklich, d. h. das Individuum B erleidet durch die Einwirkung von seiten des A eine gewisse Modifikation seines Inneren.

3. Dieses vorausgesetzt, kommt es nur noch darauf an, wie B die Handlung des A aufnimmt, ob er dieselbe willkommen heißt oder als unwillkommen hinwegwünscht, denn der letztere Umstand eben ist es, welcher die eigentümliche Beschaffenheit der Handlung des A näher charakterisiert. Ist nämlich die Handlung des A dem B willkommen, so heißt sie eine Wohltat, wird sie dagegen von B verworfen, so nimmt sie dadurch den Charakter einer Wehetat an.

Bevor wir jedoch aus diesen Voraussetzungen weitere Schlüsse ziehen, müssen wir vorerst näher untersuchen, ob denn aus diesem beabsichtigten und direkten Eingriffe des einen Individuums in den Willenszustand des andren ein neues und mithin von den früher entwickelten völlig verschiedenes Willensverhältnis entspringt? Denn faßt man das vorliegende Verhältnis nach dem ersten flüchtigen Gesamteindrucke auf, so kann man sich leicht veranlaßt fühlen, die Neuheit und Selbständigkeit desselben anzuzweifeln. Man kann nämlich meinen, die Wohltat sei eben nichts weiter, als betätigtes Wohlwollen, die Wehetat nichts weiter als betätigtes Ubelwollen; mithin sei dieses fünfte Grundverhältnis eigentlich nichts weiter, als ein Ausfluß und eine Abart des dritten Grundverhältnisses. Dem ist aber nicht so, vielmehr müssen die beiden Begriffspaare: Wohlwollen und Wohltat, Übelwollen und Wehetat, scharf gesondert werden.

Fassen wir zuerst das Begriffspaar Wohlwollen und Wohltat näher ins Auge, so werden wir dabei auf sehr wesentliche Unterschiede zwischen jenen beiden Begriffen stoßen.

Erstens schon muß der Gedanke festgehalten werden, daß es sich bei dem Wohlwollen lediglich um ein Gesinnungsverhältnis, also lediglich um einen Vorgang im Innern des Individuums A handelt, während bei der Wohltat eine nach außen gehende Wirkung vorausgesetzt wird. Hier muß der Wille des A aus dem Innern heraustreten, durch den Raum, als das beiden gemeinsame Medium, hindurchgreifen und seine Wirkung im Innern des B vollziehen. Dort kommt es auf den Erfolg des Willens gar nicht an; ob der andre von der sich ihm widmenden wohlwollenden Gesinnung etwas erfährt oder nicht, ist für das Wohlwollen seinem reinen Begriffe nach gleichgiltig; hier dagegen ist gerade der äußere Erfolg maßgebend, denn eben dieser Erfolg ist es, der die Tat zu dem stempelt, was sie ist.

Zweitens darf nicht übersehen werden, daß das Wohlwollen immer seinem Begriffe nach nicht mit Nebenabsichten verbunden sein muß, während der Begriff der Wohltat diese Einschränkung keineswegs mit sich führt. Das Wohlwollen muß man sich notwendig uneigennützig denken; der Wohltat kann dagegen immerhin eine fremdartige (außerhalb der wohlwollenden Gesinnung gelegene) Ursache zu Grunde liegen. Natürlich, dort kommt alles auf die Gesinnung, hier kommt dagegen alles auf die Wirkung an, und diese bleibt sich gleich, ob ihr nun diese oder jene Gesinnung zu Grunde liegt. Wer einem Notleidenden hundert Taler schenkt und ihn dadurch vor dem Untergange bewahrt, bleibt immerhin dessen Wohltäter, gleichviel ob ihn bei dieser Handlungsweise reine Herzensgüte oder etwa Großtuerei leitete, aber vom eigentlichen Wohlwollen kann im letzteren Falle nimmermehr die Rede sein.

Um den scharfen Unterschied zwischen Wohlwollen und Wohltat festzustellen, braucht man sich nur den Umstand zu vergegenwärtigen, daß hier und dort die Aufmerksamkeit eigentlich auf einen ganz andren Punkt gerichtet wird. Bei dem Wohlwollen kommt es darauf an, wie sich das eine Individuum dem fremden Willensbilde gegenüber verhält, bei der Wohltat dagegen, wie sich das andre durch die von dem ersteren ausgehende Handlung getroffen fühlt. Dort also richtet sich das Augenmerk auf die Willensverfassung des A, hier aber wird die ganze Aufmerksamkeit auf die dadurch im Zustande des B herbeigeführte Veränderung gerichtet. Und eben deshalb, weil bei der Wohltat lediglich die Art und Weise, wie der Willenszustand des B durch die

Handlung des A modifiziert erscheint, den Ausschlag gibt, kann es eben so gut motivierte als unmotivierte, eigennützige und uneigennützige Wohltaten geben. Der eine kann eben bei dem Wohltun von reiner Nächstenliebe, ein zweiter aber von selbstsüchtigen Beweggründen, von Großtuerei, Eitelkeit, berechnender Klugheit, um etwa den andren sich zum Freunde zu machen und mittels seiner das oder jenes durchzusetzen und dergleichen mehr, geleitet sein.

Drittens darf auch nicht übersehen werden, daß die Verhältnisglieder hier und dort verschieden sind. Dort ist nur das eine Wollen (das eigene) ein wirkliches, das andre (das fremde) ein bloß vorgestelltes. Hier sind beide, das eigene wie das fremde Wollen, notwendig als wirkliche und nach außen greifende Wollen zu denken.

Ganz dieselben Unterschiede gelten auch bezüglich des Übelwollens und der Wehetat. Auch hier liegt erstens das Übelwollen lediglich in der unbegründeten Zurückstoßung des fremden Willensbildes, ist also rein ein Gesinnungsverhältnis, die Wehetat dagegen macht sich durch den äußeren Erfolg kenntlich.

Ferner gilt auch hier, daß das Übelwollen seiner Natur nach unmotiviert ist, während die Wehetat ebenso gut unbegründet sein und aus Übelwollen fließen, als auf irgend einer Ursache ruhen kann. Man denke z. B. nur an die Zufügung des Wehes als Zuchtmittel (Disziplinarstrafe), oder an die Zufügung des Wehes durch einen richterlichen Spruch, um früheres Wehe zu vergelten, oder sonst zu einem andren Zwecke.

Endlich auch bei dem Übelwollen ist nur das eine Wollen, das des A, ein wirkliches, das andre, das Wollen des B, ist nur ein vorgestelltes. Bei der Wehetat dagegen sind beide Willen als wirkliche zu denken.[1]

Mit diesen Erörterungen aber haben wir vor der Hand bloß die

---

[1] Fassen wir die bei Punkt 2 gemachten Unterscheidungen eingehender auf, so ergeben sich folgende Erwägungen:

Man kann möglicher Weise wohltun a) aus Wohlwollen, b) ohne Wohlwollen (aus irgend einem feineren oder gröberen Egoismus), c) ja man kann sogar scheinbar wohltun aus übelwollender Gesinnung. So Mephistopheles, der dem Faust den Becher des Vergnügens bis an den Rand vollschenkt und ihn in Sinnentaumel einzulullen sucht, um ihn dadurch zu verderben und seinem hohen Ziele zu entfremden.

Ebenso kann man auch wehetun a) aus Übelwollen, b) ohne Übelwollen, z. B. aus Unachtsamkeit, Unkenntnis der Verhältnisse und Menschen, c) endlich kann man sogar aus Wohlwollen wehetun. Man denke nur an die „erziehende Liebe" (§ 15, Punkt V).

negative Überzeugung gewonnen, daß das vorliegende Willensverhältnis sich keineswegs auf das dritte Grundverhältnis zurückführen lasse. Die positive Einsicht, daß wir an ihm ein durchaus neues und mithin auch von allen übrigen völlig verschiedenes Grundverhältnis gewonnen haben, kann erst aus der Analyse jener drei Momente, welche überhaupt bei jedem Willensverhältnisse in Betracht kommen, entspringen.

Was zunächst die Verhältnisglieder betrifft, so sind dies in unserem Falle folgende: Das erste Glied bildet hier der vom beabsichtigten Erfolge begleitete Wille des Individuums A, das zweite Glied kann kein andres sein, als jener Willenszustand des B, welcher sich vorfand vor der Handlung des A und durch dieselbe unterbrochen und abgeändert wurde.

Das Verhältnis, welches aus dem Zusammen eben dieser Glieder entstanden ist, ist das der absichtlichen Unterbrechung und Abänderung, d. h. der Störung des fremden Willenszustandes.

Das ästhetische Urteil endlich, welches aus der vollendeten Vorstellung dieses Verhältnisses hervorgeht, lautet dahin: Die Tat als Störerin eines bestehenden fremden Willenszustandes mißfällt unbedingt.

Jetzt erst ist es vollkommen klar, daß wir damit wirklich ein völlig neues Willensverhältnis gewonnen haben, denn gerade diese Glieder, diese innere Beziehung derselben aufeinander und diese spezifische Form des ästhetischen Urteils ist uns bisher noch nicht aufgestoßen.

Aus dem eben aufgestellten Willensverhältnisse muß aber erst die Idee, die von demselben getragen ist, durch weitere Erörterungen abgeleitet werden. Um zu ihr allmählich hingeführt zu werden, muß vor allem an das zuletzt gefundene ästhetische Urteil angeknüpft und hieraus das weitere gefolgert werden.

Das Urteil: „die Tat als Störerin eines bestehenden fremden Willenszustandes mißfällt unbedingt", muß uns nämlich, sowie jedes mißbilligende Urteil, auf einen Imperativ hinleiten, und dieser wird dann als ein Fingerzeig dienen können, um die aus dem vorliegenden Verhältnisse erst mittelbar entspringende Idee aufzufinden. Aber dieser Imperativ liegt hier nicht so klar und einfach vor, wie bei den ersten drei Musterbegriffen, er will vielmehr erst gesucht und gedeutet sein. Verlegen wir uns denn auf jenes Suchen, bis wir die richtige Auslegung und mit ihr den Nerv der Sache treffen.

I. Worauf man hier zunächst verfallen könnte, wäre etwa das, der Analogie mit dem nächst vorhergehenden Verhältnisse zu folgen. Dort stießen wir auf das mißfällige Verhältnis des Streites und die sich

hieraus ergebende Weisung lautete: „Du sollst nicht streiten!“ Vielleicht wird also hier aus dem Mißfallen einer störenden Tat ein ähnlicher Imperativ hervorgehen, nämlich der: „Du sollst nicht störend in den fremden Willenszustand eingreifen!“

Doch ohne sich erst lange besinnen zu müssen, wird man einsehen, daß diese Fassung des Imperativs keineswegs Platz greifen könnte. Zunächst wäre der so lautende Imperativ schon deshalb nicht an seinem Platze, weil es sich ja nicht um eine künftig erst zu vollziehende Tat handelt; unsere Voraussetzung geht vielmehr dahin, die Tat sei bereits geschehen, die Störung sei schon vollbracht. Denn eben nur unter der letzteren Voraussetzung konnte ja jenes tadelnde Urteil entspringen, das zu einem Imperativ die Veranlassung bietet. Der so gefaßte Imperativ käme also jedenfalls zu spät und wäre somit ein überflüssiger, nutzloser.

Allein selbst davon abgesehen, müßte sich da noch ein andres Bedenken regen. Die Forderung: „du sollst nicht störend in den fremden Willenszustand eingreifen“, würde, genau besehen, sich als eine Doppelforderung darstellen und von vornherein ebenso das Wohl- als das Wehetun verbieten, damit kann aber offenbar nicht das Richtige getroffen sein. Mit dem zweiten Teil jenes Verbots, mit dem Verbote des Wehetuns, könnte sich das sittliche Gefühl noch eher zufrieden stellen, wiewohl auch dieser (man denke nur an Zucht und Strafe) nicht unbedingt durchführbar wäre. Aber gegen den ersten Teil, nämlich das Verbot des Wohltuns, müßte sich jedenfalls das sittliche Gefühl auflehnen und nicht bloß eine, sondern mehrere praktische Ideen würden gegen einen derartigen Imperativ laut ihren Protest erheben.

Vor allen übrigen müßte schon die Idee des Wohlwollens dagegen Einsprache tun; denn das Wohltun gleich vorweg verbieten, hieße soviel, als die wohlwollende Gesinnung schon in ihrem Keime ersticken. Es ist ja von früher her (§ 16 Punkt VI) bekannt, daß aus dem vorerst nur pflichtmäßig geübten Wohltun oft erst allmählich die wohlwollende Gesinnung hervorsprießt. Schlösse man also das Wohltun gleich vorweg aus, so würde man damit auch die volle Entwickelung der wohlwollenden Gesinnung verhindern. Aber auch die Idee der inneren Freiheit müßte dagegen ihre Stimme erheben, denn der innerlich Freie ist zu sehr von der Schönheit des Wohlwollens durchdrungen, er ist zu sehr davon überzeugt, daß gerade das Wohlwollen diejenige Willenseigenschaft ist, welche am unmittelbarsten und selbstständigsten den Wert der Gesinnung darstellt, er könnte also nimmer-

mehr darauf eingehen, sich in der vollen Entfaltung gerade dieser schönsten Willenseigenschaft hemmen und hindern zu lassen. Mittelbar und in zweiter Reihe müßte sich aber selbst die Idee der Vollkommenheit gegen einen derartig lautenden Imperativ erheben. Denn würde durch das Verbot des Wohltuns das Wohlwollen an seiner vollständigen Entfaltung behindert, so würde dadurch in der sittlichen Bildung des Menschen ein Mangel, eine sehr fühlbare Lücke, mithin eine Unvollkommenheit entspringen und daraus Mißfallen hervorgehen.

Schließlich will aber noch ein Umstand erwogen sein, und das ist folgender: Alles direkte Eingreifen eines Individuums in den Willenszustand des andren kann schon deshalb nicht von vornherein abgewiesen werden, weil das so viel bedeuten würde, als die Menschen atomistisch isolieren, bis zur äußersten Grenze voneinander abschließen, und jeden geselligen Verband und somit auch alle soziale Entwickelung vorweg unmöglich zu machen. Wo nämlich jeder direkte Eingriff in das Seelenleben eines zweiten von vornherein verpönt wäre, da könnte von keiner Erziehung, keiner Zucht, keiner Regierung, keiner Strafgewalt ferner die Rede sein. Selbst wenn man jenen Imperativ nur auf seinen zweiten Teil beschränken wollte, könnte es dabei nicht sein Bewenden haben, denn auch das Verbot des Wehetuns hat keine unbedingte Geltung. Unbedingt verboten ist nur das aus bloßem Übelwollen fließende Wehetun, keineswegs aber das sittlich begründete. Man kann ja dem andren auch ein Wehe zufügen aus Liebe, um ihn dadurch zur Besinnung, Umkehr, Besserung zu bewegen oder geradezu um des Vergeltungszwecks willen.

II. Wohlan, so versuchen wir denn einen andren Weg! Vielleicht könnte die praktische Weisung dahin lauten: daß man die bereits vollbrachte Störung zurücknehme, oder genauer gesagt, dieselbe durch Wiederherstellung des früheren Zustandes aufhebe? Allein auch diese Deutung kann jenem Urteile des Mißfallens nicht gegeben werden.

Denn fürs erste schon läßt sich jene Forderung, die einmal verübte Tat gleich Null zu machen, ihrem ganzen Umfange nach gar nicht ausführen, das einmal Geschehene läßt sich eben nicht mehr völlig ungeschehen machen. Die bereits vollzogene Handlung hat der Mensch ebensowenig in seiner Hand, als den abgeschossenen Pfeil. Höchstens kann da noch eine und die andre nachteilige Folge der Tat ausgeglichen werden, und wo dies geschehen kann, da soll es in der Regel auch geschehen. Der Wehetäter soll den Beschädigten schadlos halten, ihm Ersatz leisten *(restitutio in integrum.)* Ungeschehen

gemacht ist aber bei alledem die Wehetat dennoch nicht. Man kann dem andren höchstens ein entzogenes, materielles Gut ersetzen, äußere Nachteile beheben, aber die innere Verletzung, welche aus der Störung als solcher hervorgeht, die läßt sich nicht ganz aufheben, die Erinnerung daran kann sich bei der großen Beweglichkeit des Vorstellungslaufs auf die geringste Veranlassung hin immer wieder erneuern.

Aber nicht genug daran, man darf auch nicht übersehen, daß in der Forderung: „Nimm deine Tat zurück!" sobald sie so allgemein hingestellt würde, eigentlich wieder zweierlei enthalten wäre: Die Zurücknahme der Wehe-, aber auch die der Wohltat. Und gegen die letztere Weisung würden dann ebenso wie im ersten Falle (nicht störend in den fremden Willenszustand einzugreifen) die Ideen des Wohlwollens, der inneren Freiheit und Vollkommenheit ihre Stimme erheben. Ja, ihnen würde sich hier unter Umständen sogar die Idee des Rechts noch beigesellen. Denn wo eine Wohltat ohne Klausel und Vorbehalt der Zurücknahme erwiesen worden wäre, da würde die spätere Zurücknahme so viel als eine Streiterhebung bedeuten. Was ich dem andren ohne Rückhalt zukommen ließ, das besitzt er zu Recht, und ich bin nicht befugt, mein früheres Überlassen einseitig wieder zurückzuziehen.

III. Nachdem es sich nun herausgestellt hat, daß keiner der beiden bisher versuchten Wege zum Ziele führt, indem sich weder von vornherein alles direkte Eingreifen in den fremden Willenszustand verbieten, noch durch den Versuch der Zurücknahme der Tat das Urteil des Mißfallens beschwichtigen läßt, so bleibt wohl nur ein dritter Weg übrig, nämlich jener der Ausgleichung der Störung, vermöge einer neuen (quittierenden) Tat, d. h. einer Tat, welche Wohl und Wehe auf beiden Seiten gleichmäßig verteilt.

Daß damit auch wirklich das einzig richtige Auskunftsmittel getroffen ist, muß die nähere Analyse des vorliegenden Verhältnisses dartun. Man muß nur erst genauer untersuchen, worin denn eigentlich der Grund des Mißfallens an der Tat als Störerin des bestehenden fremden Willenszustandes gelegen ist.

Offenbar wurzelt hier das Mißfallen in einer Verrückung des Gleichgewichts, in einem gewissen Mißverhältnis der beiden Willen A und B. Was hier im Grunde mißfällt, ist die Einseitigkeit der Handlung, denn aus ihr eben entspringt jenes Mißverhältnis. Auf der einen Seite (bei A) zeigt sich nämlich bloßes Tun, auf der andren (bei B) lediglich ein Leiden. (Dieser letztere Begriff ist hier ebenso

wie oben der Begriff der Störung in seiner weiteren Bedeutung, nämlich als bloße Passivität, als ein reines Hingegebensein an einen fremden Eindruck, aufzufassen, gleichviel welchen Ton, ob Wohl oder Wehe, dieser im Innern zurücklassen mag.)

Diese einseitige Handlung des A stellt sich nun als ein Mißverhältnis dar, bei dem es nicht sein Bewenden haben kann, sondern auf das notwendig noch etwas folgen muß. Sie wirkt nämlich auf den Beurteiler wie ein Bruchstück, dem noch eine notwendige Ergänzung fehlt, oder wie das gestörte Ebenmaß, das wieder hergestellt werden muß, wenn sich nicht fort und fort das Mißfallen regen soll.

Jetzt, nachdem der eigentliche Nerv, d. h. der Sitz und Grund des Mißfallens an der Tat, als Störerin des bestehenden fremden Willenszustandes gefunden ist, sind wir auch der Konstruktion der Idee der Billigkeit ganz nahe gerückt. Es drängt sich uns nämlich von selber folgender Schluß auf: Wenn bei dem vorliegenden Willensverhältnisse das Mißfallen seinen eigentlichen Sitz und Grund in dem gestörten Ebenmaß der beiden Willen A und B hat, so kann das Mißfallen offenbar nur durch die völlige Wiederherstellung jenes gestörten Ebenmaßes wieder beseitigt werden.

Das gestörte Ebenmaß jener beiden Willen kann aber (entsprechend einer mathematischen Proportion) nur dadurch eingerichtet werden, daß eben dieselbe Funktion, die mit dem einen Gliede vorgenommen wurde, nun auch mit dem andren vorgenommen wird. Findet sich also auf der einen Seite Wohl, so muß dasselbe auch auf die andre Seite übertragen werden; findet sich dagegen auf der einen Seite Wehe, so muß es auch auf die andre Seite übertragen werden. Erst wenn A in denselben Zustand versetzt ist, in welchen er seinerseits B versetzt hatte, ist das Mißverhältnis zwischen den beiden Individuen wieder aufgehoben und das rechte Ebenmaß hergestellt.

So hätte uns denn jenes Mißfallen an der Tat als Störerin eines bestehenden fremden Willenszustandes auf die Notwendigkeit einer quittierenden (d. h. Wohl und Wehe auf beiden Seiten gleichmäßig verteilenden) Tat hingeführt.

Eine solche quittierende Tat eintreten lassen, heißt aber vergelten; also ist es nun vollkommen klar, daß der ethische Imperativ, welcher aus dem Mißfallen über das eingangs entwickelte Willensverhältnis entspringt, notwendig und unabweisbar auf Vergeltung lautet. Und an diesem reinen strengen Begriffe der Vergeltung haben wir nun endlich den fünften und letzten der ursprünglichen Musterbegriffe gewonnen, den wir nach dem Vorgange *Herbarts* die Idee der Billigkeit nennen.

Diese kann definiert werden als der Musterbegriff des einzuleitenden Rückganges eines angemessenen Quantums von Wohl auf den Wohltäter, von Wehe auf den Wehetäter.

Daß für die Wiederherstellung des gestörten Ebenmaßes unter den beiden Willen A und B der Ausdruck „Billigkeit“ ein vollkommen passender ist, das bestätigt schon der allgemeine Sprachgebrauch.

In demselben nennt man ein Abkommen zwischen zwei Personen oder Parteien dann ein „billiges“, wenn dadurch beide Teile gleichmäßig befriedigt sind, kein Teil bevorzugt, keiner verkürzt erscheint. Auch die Römer sahen ihrerseits in der *„Aequitas“* (in welchem Worte schon die Wurzel auf eine gewisse Gleichmäßigkeit und genaue Abwägung hindeutet) ein manche Härten des strengen Rechts, des *„Jus“*, ebnendes und ausgleichendes Prinzip.

---

## Die Hauptpunkte, welche bei der Vergeltung zu beachten sind.

### § 18.

Wenn es sich nun weiter darum handelt, die Idee der Billigkeit (oder Vergeltung) in die Lebenspraxis einzuführen, sie auf die tatsächlichen Verhältnisse (und zwar vorerst im Privatleben) anzuwenden, so drängen sich hierbei vorzüglich drei Hauptfragen in den Vordergrund:

I. In welchem Maße soll vergolten werden?

II. Von wem?

III. Womit?

Es handelt sich also hier zunächst um das Quantum, sodann um die Person, von welcher die vergeltende Tat ausgehen soll, endlich um das Quale, d. h. das Objekt, womit, und die Art, wie vergolten werden soll.

### I. Bestimmung des Quantums der Vergeltung.

Was zunächst das Quantum der Vergeltung betrifft, so mag hier gleich eingangs bemerkt werden, daß nur betreffs dieses Punktes die Idee der Billigkeit für sich allein maßgebend ist, während bei den weiteren Fragen hinsichtlich der Person und des Quale die näheren Verhältnisse des speziellen Falles, in dem die Vergeltung geübt werden soll, wohl beachtet und auch die übrigen praktischen Ideen sorgfältigst zu Rate gezogen sein wollen.

Was das Quantum (oder Maß) der Vergeltung anbelangt, so ist dieses ganz bestimmt schon durch die Idee der Billigkeit selbst

vorgezeichnet. Diese fordert nämlich ihrem Wesen nach, daß ein gleiches (oder wo dies nicht möglich ist, wenigstens ein annähernd gleiches) Quantum von Wohl oder Wehe auf den Wohl- oder Wehetäter zurückkehre, denn ihre eigentliche Aufgabe besteht ja eben darin, Ungleichmäßigkeit zwischen dem aktiven und passiven Willen wieder auszugleichen und so das richtige Ebenmaß herzustellen. Geht also mehr oder geht weniger Wohl oder Wehe auf dessen Urheber zurück, so ist nicht alles auf beiden Seiten gleich gemacht. Die Ausgleichung ist entweder überschritten oder noch nicht erreicht.

Geht auf den Urheber des Wohles oder Wehes ein geringeres Quantum davon zurück, so ist auf seiten des B ein Überschuß, auf seiten des A ein Fehlen von Wohl oder beziehentlich von Wehe. Es ist mithin ein unvergoltener Rest da, welcher noch ergänzt werden muß. Geht dagegen auf den Urheber mehr Wohl oder Wehe zurück, als er selbst dem andren erwiesen hat, so ist jetzt der Überschuß wieder auf Seiten des A zu finden, und dieser Überschuß, dieses Plus an Wohl und Wehe ist nunmehr als eine neue Wohl- oder Wehetat anzusehen, die wiederum von neuem eine angemessene Vergeltung verlangt. Dort ist man also mit der Vergeltung noch nicht fertig geworden, hier dagegen muß man damit von neuem anfangen.

Dieser Gedanke der völlig gleichen Rückkehr von Wohl oder Wehe auf den Urheber desselben ist nicht etwa erst ein Ergebnis spitzfindiger philosophischer Erörterungen; nein, diese decken vielmehr nur auf, was schon tief in dem Volksbewußtsein wurzelt und auch von sinnigen Dichtern längst gefühlt und ausgesprochen ist.

Wie tief jene Forderung der Rückkehr eines völlig gleichen Quantums von Wohl oder Wehe auf dessen Urheber schon im Volksbewußtsein haftet, das zeigt recht augenfällig das uralte »*Jus talionis*«,[1] welches namentlich in der mosaischen Gesetzgebung in seiner ganzen Schärfe und Schroffheit hervortritt und auch sonst bei rohen oder halb zivilisierten Völkern in der Form der Blutrache sich äußert. In den mosaischen Strafgesetzen findet sich die merkwürdige Vorschrift: „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule.“ Strenger kann wahrhaftig die volle Gleichheit der Vergeltung nicht ausgedrückt sein! (Vergl. 2. Mosis 21; 23, 24, 25. Ebenso bei Hammurabi.)

Man sieht der Grundgedanke, welcher der Idee der Billigkeit zu Grunde liegt, nämlich die genaue, angemessene Vergeltung,

---

[1] Das Recht der Vergeltung.

ist da klar und scharf aufgefaßt, aber die Anwendung dieses Grundgedankens ist eine falsche. Worin liegt denn hier die Unrichtigkeit? Antwort: in der unvermerkten Verwechslung von Quantum und Quale. Man fühlte es richtig heraus, es solle ein gleiches Quantum von Wehe auf den Wehetäter zurückkehren, gab sich aber dabei der irrigen Voraussetzung hin, die Gleichheit des Quantums könne nicht besser getroffen werden, als wenn man das gleiche Quale von Wehe zurückgebe.

Diese falsche Anwendung eines an sich richtigen Grundgedankens ruht eigentlich auf einem doppelten Fehler, einmal auf der schon berührten Verwechslung von Quantum und Quale, sodann aber auch darauf, daß man von der irrigen psychologischen Voraussetzung ausausging, ein und dasselbe Wehe werde auf zwei verschiedene Individuen eine völlig gleiche Wirkung ausüben. Das ist aber keineswegs der Fall, vielmehr läßt die Verschiedenheit der Individualität hier den größten Unterschieden einen weiten Spielraum offen. Wie verschieden wirkt z. B. ein und dieselbe Körperstrafe auf einen Menschen von kräftigem Körperbau und großer Abhärtung, und auf einen andren, der zart organisiert und in seiner ganzen Lebensweise mehr verweichlicht ist. Oder wie verschieden berührt ein und dieselbe Ehrenkränkung den Rohen und den Feingebildeten u. s. w. Das Naturell und die Kulturstufe geben also hier den Ausschlag. Dabei kann allerdings eingeräumt werden, daß bei einem Volke, welches noch auf einer niederen Entwickelungsstufe steht, derartige Unterschiede nicht so grell hervortreten mögen, und die einzelnen Individuen im Gefühl und in der Schätzung der Grade des Wohls oder Wehes sich ungleich näher stehen, als dies auf höheren Kulturstufen der Fall ist.

Weiter darf man bei der Vergeltung nicht übersehen, daß mitunter selbst manche äußere Umstände nebenbei maßgebend sind und vermöge ihrer bei völlig gleichem Quale doch sehr große Unterschiede im Quantum zu Tage treten können. Man denke sich z. B. den konkreten Fall, daß ein Einäugiger einem im Besitze beider Augen befindlichen ein Auge ausgestoßen habe und nun nach dem »*Jus talionis*« sein einziges Auge einzubüßen habe. Diese Erwägungen zeigen recht augenfällig, daß die strenge Handhabung der Vergeltung durch genaue Wiedergabe des gleichen Quale von Wehe gar oft zu großen Unbilligkeiten hinführen müßte. Noch mehr, die rücksichtslose Durchführung derselben würde sogar zu Widersinnigkeiten führen.

Was nun die Dichter betrifft, so kann hier namentlich auf den durch seinen richtigen Takt in praktischen Dingen so findigen *Shakespeare* hingewiesen werden. Die hier ins Auge gefaßte Situation

findet sich im Hamlet (III. Akt, 3. Szene). Der Held des Stückes ist eben nahe daran, an seinem Oheim Klaudius, nachdem er sich durch das Drama im Drama volle psychologische Überzeugung von dessen Schuld verschafft hat, Vergeltung zu üben. Er findet ihn allein, der Augenblick scheint geeignet. Doch bei näherer Würdigung aller Verhältnisse kommt Hamlet zu der Erwägung, gerade jetzt sei es nicht angezeigt, den Racheakt zu vollziehen. Er findet nämlich den König zerknirscht und betend. Das bestimmt ihn, die vergeltende Tat auf einen geeigneteren Zeitpunkt hinauszuschieben, bis er ihn finden mag „bei ander'm Tun, das keine Spur des Heiles an sich hat.“ Denn geschähe es jetzt, so wäre das „Sold und Löhnung, Rache nicht.“ Hamlet überlegt nämlich folgendermaßen:

„Er überfiel in Wüstheit meinen Vater,
Voll Speis, in seiner Sünden Maienblüte.
Wie seine Rechnung steht, weiß nur der Himmel;
Allein nach unsrer Denkart und Vermutung
Ergehts ihm schlimm: – und bin ich dann gerächt,
Wenn ich in seiner Heiligung ihn fasse,
Bereitet und geschickt zum Untergang?
Nein.“

Da spricht sich in in die Augen springender Weise der Drang nach Herstellung der Gleichheit auf beiden Seiten aus.

### II. Bestimmung der Person, welche die vergeltende Tat einzuleiten hat.

Handelt es sich um die Beantwortung der Frage, wer vergelten soll, so reicht die Idee der Billigkeit für sich allein nicht aus, sondern es muß erstens zwischen der Vergeltung von Wohl- und Wehetaten unterschieden, und zweitens, namentlich bei der Vergeltung der letzteren, auch eine wesentliche Rücksicht auf die übrigen praktischen Ideen genommen werden.

A. Was zunächst die Vergeltung der Wohltaten anbelangt, so gilt hier der Grundsatz: Zur Vergeltung der empfangenen Wohltaten ist in erster Reihe der Empfänger derselben angewiesen, denn er soll nicht undankbar sein. Ist er nicht im stande, das empfangene Wohl zu vergelten, so ist der Idee genügt, wenn es statt seiner ein andrer (ein einzelner oder auch die Gemeinschaft) tut. Man denke hierbei an die Belohnungen, die auf die Rettung andrer aus Feuer- und Wassergefahr u. s. w. von der Gesellschaft ausgesetzt sind. Doch muß zugleich hier ausdrücklich erwähnt werden, daß man anderseits dem

Wohltäter den Lohn, falls ihn dieser ablehnt, nicht aufdrängen darf, er kann ja aus reinem Wohlwollen gehandelt und vorweg auf jeden Lohn verzichet haben; in einem solchen Falle würde das Aufnötigen des Lohnes nur sein Zartgefühl verletzen.

Bei dieser Gelegenheit läßt sich denn gleich auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem Lohnen und Strafen hinweisen. Lohnen darf im Grunde jeder, der dazu aufgelegt und befähigt ist; strafen dagegen darf, wie sich später zeigen wird, nur der dazu Befugte. Ferner, den Lohn kann der wohlwollende Spender einer Wohltat auch ablehnen, er ist ja schon durch das Gelingen seiner Edeltat belohnt. Er fühlt sich seinerseits glücklich im Geben, der Empfänger im Hinnehmen; es ist also schon ein Ebenmaß (Wohl hier, Wohl dort) vorhanden. Die Strafe dagegen kann der Schuldige weder verbieten, noch sich verbitten; er muß sie einfach über sich ergehen lassen.

B. Wesentlich anders gestaltet sich die Sache, wenn es sich um die Vergeltung von Wehetaten handelt. Hier wird die Untersuchung viel verwickelter und schwieriger. Da ist nämlich die Person keineswegs gleichgültig. Untersuchen wir hier genau alle denkbaren Fälle, so lassen sich dieselben auf folgende drei zurückführen:

Erster Fall. Der Empfänger des Wehes (der Verletzte) gibt seinerseits an den Wehetäter wieder Wehe zurück.

Zweiter Fall. Der Urheber des Wehes (der Wehetäter) sucht selbst das verletzte Ebenmaß wieder herzustellen.

Dritter Fall. Eine bei der Tat unbeteiligte und deshalb unparteiische dritte Person leitet den Rückgang von Wehe auf den Wehetäter ein.

Die erste Annahme führt auf den Begriff der Rache, die zweite, je nach den Umständen, entweder auf den Begriff der Genugtuung oder der Sühne, die dritte auf den Begriff der Strafe im eigentlichen (engeren) Sinne des Wortes. Jeder dieser drei Fälle will eigens erwogen sein.

1. Was den ersten Fall betrifft, nämlich die Rache, d. h. die von dem Beschädigten ausgehende Rückgabe des Wehes an den Wehetäter, so ist es gleich auf den ersten Blick hin einleuchtend, daß dies, ethisch betrachtet, eine ganz und gar unangemessene Form der Vergeltung ist.

Zunächst schon kann die Idee der Billigkeit die Rache, in welcher Form sie auch auftreten mag, ob als persönliche, Familien- oder Stammes-Rache, keineswegs gelten lassen, denn sie dringt ja auf gleichmäßige, ruhige, leidenschaftslose Abwägung des ursprünglichen und rückgängigen Wehes. Ist denn aber wohl bei dem Beschädigten

und Gekränkten eine solche leidenschaftslose und mithin streng verhältnisgemäße, gerechte Abwägung überhaupt denkbar? Gewiß nicht. Er befindet sich nicht im Zustande des Gleichmuts, der Seelenruhe, sondern immer in einer gewissen Art von Aufregung, und diese gestattet ihm nicht, das rechte Maß zu treffen. Aller Wahrscheinlichkeit nach würde er mehr Wehe zurückgeben, als ihm selbst angetan wurde.

Wo möglich noch entschiedener sprechen aber auch die Ideen der inneren Freiheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Vollkommenheit gegen jegliche Form der Rache.

Der Idee der inneren Freiheit kann die Rache schon aus dem Grunde nicht genehm sein, weil, sobald man dieselbe grundsätzlich anerkennen würde, hiermit der Leidenschaft Tür und Tor geöffnet wäre. Sobald man aber die Leidenschaft entfesselt, gerät die innere Freiheit in Gefahr und an ihre Stelle tritt allmählich die Unfreiheit.

Weiter muß auch die Idee des Wohlwollens gegen die Rache entschiedene Einsprache erheben, denn entweder liegt dem Racheakte schon gleich im voraus eine übelwollende Gesinnung zu Grunde, oder sie entsteht nachgerade im Verlaufe desselben. Sie kann gleich anfangs vorhanden sein, denn war etwa die erlittene Wehetat eine sehr empfindliche und empörende, so konnte sie im Gemüte des Beschädigten leicht Ingrimm, Haß, Erbitterung zurücklassen und schließlich zur Schadenfreude treiben. Wäre es nun dem so tief Gekränkten gestattet, seinen Gefühlen und Leidenschaften Ausdruck zu geben und das Wehe, das er seinem Schädiger vielleicht innerlich wünscht, auch äußerlich zuzufügen, so würde dadurch die übelwollende Gesinnung immer neue Nahrung gewinnen, wachsen und reifen. Wo aber auch nicht schon vorweg eine übelwollende Gesinnung der Rache zu Grunde läge, da könnte sie sich leicht dem Racheakte allmählich beigesellen. Bedenken wir nur, daß der Beschädigte mutmaßlich mehr Wehe zurückgeben würde, als er seinerseits empfangen hatte; was hätte das zur Folge? Der andre wäre durch das Übermaß von Wehe neuerdings gereizt und würde in seiner Erbitterung abermals Wehe zurückgeben. So würde denn Wehetat auf Wehetat gehäuft werden, die gegenseitige Entrüstung sich immer mehr steigern und so bei immer heftiger auflodernder Leidenschaft zwischen ihnen allmählich die Drachensaat des Übelwollens emporschießen. Das Zugestehen der Rache würde sich demnach zu einer förmlichen Schule des Übelwollens gestalten.

Nicht minder verstößt auch die Rache gegen die Idee des Rechts, denn sie verletzt ebensosehr das natürliche wie das positive, das öffentliche wie das Privatrecht. Sie verletzt das Privatrecht, denn sie ist

ein ganz unbefugter Eingriff in die fremde Freiheitssphäre. Nebenbei ist auch der Umstand wohl zu würdigen, daß da, wo Racheakte geduldet wären, mithin immer mehr Ausbreitung gewännen, unausbleiblich das sittliche Mißfallen am Streite immer mehr abgestumpft werden müßte. Die prickelnde Rachelust würde sogar den einzelnen zum Streite anspornen, um Vorwände zu späteren Racheakten zu schaffen. So mancher Streit würde mutwillig vom Zaune gebrochen werden, um Gelegenheit darzubieten, sein Mütchen an einer mißliebigen Person kühlen zu können. Mit dem öffentlichen Rechte aber ist die Rache deshalb unverträglich, weil sich damit der einzelne eine Strafgewalt anmaßt, die nicht ihm, sondern dem Staate zukommt. In einer geregelten Gesellschaft darf keiner sich zum Richter über den andren aufwerfen, keiner den andren vergewaltigen.

Schließlich muß die Rache mittelbar auch von der Idee der Vollkommenheit entschieden zurückgewiesen werden, denn diese dringt auf den Kulturfortschritt, auf Veredelung und Verfeinerung des ganzen Lebens; die Rache aber führt zu allerlei Gewalttaten, mithin zur Roheit und Unkultur. Wie sehr Racheakte, wo sie immer weitere Ausdehnung annehmen, und wo Familie gegen Familie, Stamm gegen Stamm neckend und hetzend auftritt, die Civilisation gefährden, das zeigt in blutigen Zügen die Geschichte der Parteikämpfe des Mittelalters.

2. Wenden wir uns nun zum zweiten Hauptfall, in welchem der Urheber des Wehes, das durch seine frühere Tat gestörte Ebenmaß selbst wieder herzustellen sucht. Da sind wieder zwei Unterarten der versuchten Ausgleichung möglich.

Die erste Art: Der Wehetäter versucht es, das Wehe, das er dem andren zugefügt (wenn er es schon nicht mehr zurücknehmen kann), doch wenigstens nach Tunlichkeit dadurch wieder gut zu machen, daß er jenem Wehe nun ein gleiches Maß von Wohl folgen läßt, damit durch das nachfolgende Wohl das frühere Wehe aufgewogen und so viel als möglich aufgehoben werden möge.

Eine zweite Art besteht darin: Der Wehetäter einsehend, daß sein früheres Wehe durch kein Äquivalent von Wohl mehr gut zu machen ist, sucht die Vorwürfe seines Gewissens wenigstens dadurch zu beschwichtigen, daß er sofort ein gleiches oder ähnliches Wehe auf sein eigenes, schuldbeladenes Haupt zurücklenkt.

Die erste Art ergibt den Begriff der Genugtuung, die zweite den der Sühne im engeren Sinne des Wortes.

Vergleichen wir diese beiden eben gewonnenen Begriffe miteinander, so werden wir zu folgenden Betrachtungen hingeführt:

a) Zunächst leuchtet gleich auf den ersten Blick ein, die Genugtuung sei schöner und befriedigender, die Sühne dagegen ergebe den Eindruck des Erhabenen, weshalb sie sich denn auch als dramatisches, und zwar spezifisch tragisches Moment wirksam verwenden läßt.

b) Ferner, in der Genugtuung waltet mehr das Wohlwollen, in der Sühne dagegen die innere Freiheit vor. Die Sühne bekundet, daß bei dem Wehetäter das Gewissen wenigstens nachgerade zum Durchbruch gekommen ist, und wir freuen uns des endlichen Sieges der sittlichen Autorität über den früher aus der rechten Bahn herausgetretenen Einzelwillen. Die Sühne ist immer ein Akt der Entselbstung und Erhebung.

c) Die Genugtuung ist besonders am Platze bei kleineren und wiedergutzumachenden Verschuldungen, die Sühne dagegen bei schwerer Wehetat, die sich schlechthin nicht mehr gut machen läßt, wie wenn etwa der Beschädigte unter der Hand des Frevlers fiel oder ein lebenslängliches Siechtum davontrug.

d) Die Genugtuung hat vor der Sühne jedenfalls das voraus, daß sie ein milderes Auskunftsmittel ist, das gestörte Ebenmaß zweier Willen wieder herzustellen, während die Sühne allemal ein kräftiges heroisches Auskunftsmittel bleibt. Wo die Genugtuung gelingt, da befriedigt sie alle Teile, den Beschädigten, den Wehetäter und nicht minder auch den unparteiischen Zuschauer. Sie läßt keinen Dorn, keinen Mißton im Gemüte zurück und macht besonders dann eine wohltuende, harmonische Wirkung, wenn man die Anstrengungen gewahr wird, welche der Wehetäter zu machen hat, und die großen Opfer, die er etwa zu bringen hat, um die Mittel für die Genugtuung aufzutreiben. Gelingt sie, so hält sich auf beiden Seiten Lust und Leid, Wohl und Wehe die Wage. In der Seele des Beschädigten stellte sich zuerst das Schmerzgefühl über die Verletzung ein; diesem folgte sodann die Lust über das ihm von seiten des andren zugeflossene Wohl. Nicht minder muß ihn schon der gute Wille an sich freuen, den der andre in dem Streben kundgibt, die von ihm veranlaßte Störung auszugleichen. In der Seele des Wehetäters hingegen regte sich zuerst der Schmerz über seine Untat, die Reue, die Sorge, wie er es anfangen möge, die frühere Unbill möglichst auszugleichen. Darauf folgte die Freude über den gelungenen Ausgleich. Nicht minder befriedigend wirkt jener gelungene Ausgleich auch auf die Außenstehenden. Derselbe übt fast die gleiche Wirkung wie der sogenannte „Orgelpunkt“ in der Fuge, der das Gegeneinanderdrängen und den Kampf der gegensätzlichen Stimmen in der Schlußkadenz vereint und versöhnt.

Anders steht es um die Sühne. Diese, aufregend wie sie selbst ist, ruft auch im Gemüte des unbeteiligten Zeugen mancherlei Erregungen und Schmerzensgefühle wach; zuerst Erschütterung und, wenn sich diese allmählich gelegt hat, Mitleid und Bedauern. Sie läßt selbst den Außenstehenden nicht recht zur Ruhe kommen. Kaum hat sich der Unwille über den ursprünglichen Frevel gelegt, reißt schon wieder die herbe, sühnende Tat neue Wunden. Jedenfalls läßt die Sühne keine volle Befriedigung zu, denn immer ist das Gefühl, das sie in dem Beobachter zurückläßt, ein gemischtes. Es freut ihn, daß im Wehetäter das Gewissen schließlich doch zum Durchbruch gekommen, er muß aber dabei doch noch immer beklagen, daß dies zu spät geschah, nachdem das Unheil bereits gestiftet war. So beseitigt denn im Grunde die Sühne bloß das Mißfallen über die innere Unfreiheit des Wehetäters, während die Genugtuung positiven Beifall zurückläßt.

e) Im Hinblick auf das früher Beigebrachte darf man schließlich noch hervorheben, daß die Genugtuung besonders der christlichen Weltanschauung und dem Geiste der indogermanischen Völker, die Sühne dagegen mehr der antikheidnischen Weltanschauung und dem Geiste der Hellenen und Römer entspricht, indem in der christlichen Weltanschauung die Liebe, in der antik-klassischen dagegen der Heroismus und das Pathos der (fatalistischen) Resignation, der Fügung in das vom Schicksale unabänderlich Vorherbestimmte, in den Vordergrund tritt. (Orestes, Ödipus.)

Schreiten wir nun zu dem Schlußurteil über die Sühne, so drängt sich uns unwillkürlich der Gedanke auf, daß dieselbe ästhetisch genommen mehr spannt und interessiert, als ethisch befriedigt. Ethisch betrachtet entspricht sie der Idee der Vergeltung nicht im vollen Maße. Denn fürs erste fehlt da die nötige sittliche Ruhe, die besonnene Abwägung des Vergehens. Die Sühne wird wegen ihres leidenschaftlichen Grundzuges nur zu leicht zur Rache an sich selbst, zum Rasen wider sich selbst. Man denke nur an Ödipus und Ajax.

Ferner zeigt sich hierbei auch noch häufig ein weiterer Übelstand. Der Schuldige greift in seiner Verwirrung, Angst, Verzweiflung sehr oft zu verkehrten Mitteln, seine Schuld zu sühnen, und pfropft sozusagen Frevel auf Frevel, Schuld auf Schuld, wie da, wo er z. B. den Mord, an einem andren begangen, durch Selbstmord zu sühnen sucht.

Endlich wirkt, wie schon oben durch die eingewebte psychologische Analyse dargetan wurde, die Sühne mehr aufregend als beschwichtigend, mehr erschütternd als versöhnend.

Zieht man nun in Erwägung, daß die Rache unbedingt unstatthaft ist, die Sühne mancherlei sittliche Bedenken erregt, die Genugtuung endlich nicht immer platzgreifen kann, – so entspricht offenbar die dritte Grundform der Vergeltung, nämlich die Strafe, den sittlichen Anforderungen am meisten.

Unter Strafe verstehen wir die Einleitung des Rückganges von angemessenem Wehe auf den Wehetäter durch einen unbeteiligten und hierzu ermächtigten Dritten.

Bei dieser dritten Grundform der Vergeltung brauchen wir an diesem Orte nicht länger zu verweilen, weil dieselbe in der Lehre von den abgeleiteten oder gesellschaftlichen Ideen, wohin sie eigentlich gehört, ohnehin wird eingehend erledigt werden. Nur mag zur Begründung obigen Ausspruches, die Strafe sei eben die entsprechendste Form der Vergeltung, folgendes bemerkt werden:

Sie ist dies zunächst schon darum, weil jener unparteiische Dritte nicht nach subjektiven Regungen, sondern nach objektiver Würdigung des Tatbestandes entscheidet.

Zweitens kommt aber noch hinzu: Da jener unbeteiligte Dritte (der Strafrichter) zur Strafverhängung durch Recht und Gesetz ermächtigt ist, so kann er rein als Vollstrecker der Idee auftreten, und es bleibt alles fern gehalten, was irgendwie an die Rache eines einzelnen erinnern könnte.

### III. Andeutungen über das Quale der Vergeltung.

Was nun das Quale und die näheren Modalitäten der Vergeltung betrifft, d. h. das Objekt, womit und die Art, wie vergolten werden soll, so kann hierauf die Idee der Vergeltung für sich allein keine erschöpfende Antwort geben.

Die Wohltat so zu vergelten, daß der Spender derselben ein entsprechendes Wohl zurückerhalte, das muß dem psychologischen Takte und Zartsinn des Empfängers überlassen bleiben. Wie aber die Wehetat am geeignetsten zu vergelten sei, das mag im bestimmten Falle füglich dem juristischen Scharfsinn des Richters anheimgestellt werden. Die Ethik gibt nur den sittlichen Leitfaden und das Richtmaß an.

Bloß ausnahmsweise bestimmt jedoch die Idee der Vergeltung dann das Quale, wenn der Forderung der Rückgabe eines gleichen Quantums lediglich durch ein bestimmtes Quale Genüge geleistet werden kann, und für das ursprüngliche Wohl oder Wehe durchaus kein Äquivalent sich darbieten läßt. Das ist namentlich innerhalb der Sphäre der Wohltaten mitunter der Fall, wie z. B. da, wo es

sich um die Vergeltung des Wohlwollens oder Vertrauens handelt. Das Wohlwollen (die reine, uneigennützige Liebe) ist ein Gut von so besonderer und unschätzbarer Art, daß sich dafür kein Äquivalent darbieten läßt. Die einzige angemessene Art der Vergeltung der Liebe ist eben nur deren Erwiederung. Sie kann immer nur durch die gleiche Gesinnung vergolten werden. Wollte man eines andren Wohlwollen durch materielle Güter entlohnen, so würde man den Zartsinn desselben verletzen, weil man damit indirekt dartun würde, daß man ihm im gegebenen Falle eine völlig uneigennützige Absicht gar nicht zugetraut hat. Man würde aber damit sich auch selbst eine Blöße geben, weil man so verraten würde, daß man nicht die ganze Schönheit uneigennütziger Liebe nach Gebühr zu würdigen verstand. Auch für das Vertrauen gibt es nur eine Art dieser Vergeltung, nämlich die Rechtfertigung desselben durch eine solche Handlungsweise, wie sie der andre von unserer Seite vorausgesetzt hat.

---

## Andeutungen bezüglich der Strafbarkeit (kulposer) fahrlässiger Wehetaten und des bloßen Versuchs.

### § 19.

Bisher haben wir nur die Wehetaten im strengsten Sinne des Wortes berücksichtigt, nämlich solche, denen der positive Wille, der direkte Vorsatz, einen andren zu schädigen, zu Grunde lag. Es kann sich im praktischen Leben aber auch ereignen, daß selbst aus dem Nichtdasein, aus dem Fehlen eines gewissen Wollens, für einen andren nachteilige Folgen hervorgehen, die ebenfalls zur Strafbarkeit Veranlassung bieten, ja die geregelten sozialen Verhältnisse heischen es, sogar den bloßen, wenn auch mißlungenen Versuch zu einer Wehetat zu ahnden. Um nun diese, für die Strafrechtspflege so wichtigen Punkte näher zu beleuchten, ist es vor allem nötig, zwischen der Tat im weiteren und der Tat im engeren (exakten) Sinne des Wortes zu unterscheiden.

Eine Tat im weiteren Sinne ist schon dann vorhanden, wenn irgend ein Erfolg in der Außenwelt vorliegt, welcher direkt oder indirekt auf die Urheberschaft eines Willens zurückweist. Zur Tat im engeren Sinne gehören aber wesentlich folgende drei Punkte:

1. Erstens muß hier ein direkter, sich eines Zieles klar bewußter Wille zu Grunde liegen, mit andren Worten, es muß die Absicht vorhanden sein, eine gewisse Veränderung zu bewirken.

2. Ferner darf es nicht beim bloßen Willen geblieben, sondern der Wille muß bereits in Handlungen übergegangen sein und die letzteren müssen gewisse Veränderungen hervorgerufen haben, welche auf jenen Willen als seine veranlassende Ursache zurückweisen. Kurz, die Absicht muß auch von dem in Aussicht genommenen Erfolge begleitet sein.

3. Endlich gehört zum Begriffe der exakten Tat noch überdies das Zusammentreffen der beiden Momente: Absicht und Erfolg. Die Sphären beider müssen sich decken, d. h. es muß eben das und ebensoviel geschehen sein, was und wieviel beabsichtigt war. Wo das volle Zusammentreffen, die Kongruenz jener beiden Momente stattfindet, ist die Tat eine vollkommene. Wo es sich nicht findet, ist die Tat als eine unvollkommene zu betrachten.

Ragt nämlich der Erfolg über die Absicht hinaus, d. h. ist mehr geschehen, als beabsichtigt war, so ist das Plus, der Überschuß des Geschehenen, nicht zur exakten Tat zu rechnen, sondern nur als ein unfreiwilliges Ereignis zu betrachten.

Blieb dagegen der Erfolg hinter der Absicht zurück, d. h. ist weniger geschehen, als beabsichtigt war, so ist dieses Minus, dieses erfolglose Überbleibsel des Willens, auch wieder nicht zur Tat im strengen Sinne zu rechnen, sondern als bloßer Vorsatz zu betrachten.

Diese Unterscheidung in vollkommene und (entweder hinsichtlich des Erfolges oder der Absicht) unvollkommene Taten hängt auf das engste mit der Unterscheidung der für die Theorie und Praxis wichtigen drei Begriffe: *Dolus* (böse Absicht), *Culpa* (Fahrlässigkeit), *Conatus* (Versuch) zusammen.

Eine dolose Wehetat ist dann vorhanden, wenn der positive Wille, der feste Vorsatz vorhanden war, ein gewisses Wehe zu stiften, und dieser Vorsatz auch seinem ganzen Umfange nach ausgeführt wurde.

Eine kulpose Wehetat findet sich da vor, wo jemand das Wehe zwar nicht direkt beabsichtigte, jedoch entweder durch sein unbedachtsames Tun oder durch sein pflichtwidriges Unterlassen indirekt Urheber eines Wehes wurde.

Der Fall eines bloßen Conatus, d. h. eines bloßen Versuchs einer Wehetat, liegt dann vor, wenn jemand allerdings die ausgesprochene Absicht hatte, eine strafbare Handlung zu unternehmen, und auch schon die nötigen Voreinleitungen zur Verwirklichung dieser Absicht getroffen hatte, jedoch nur allein durch das Dazwischentreten fremdartiger (seiner Willensabsicht fernstehender) Einflüsse an der vollen Ausführung seines Vorhabens gehindert worden ist.

Die Verschiedenheit dieser drei Begriffe muß natürlich auch gewisse Modifikationen betreffs ihrer Imputabilität, ihrer Strafbarkeit, bedingen. Daß diese bei der dolosen Wehetat, wobei Absicht und Erfolg sich decken, in ihrem vollen Umfange eintritt, ist an und für sich einleuchtend. Aber betreffs der *Culpa* und des *Conatus* sind erst nähere Untersuchungen einzuleiten.

I. Fassen wir zunächst die kulposen, die fahrlässigen Wehetaten ins Auge, so gehören in diese Kategorie offenbar alle jene Taten, die aus Unkenntnis, Unbeholfenheit, Unachtsamkeit, Lauheit, Leichtsinn, Pflichtvergessenheit, oder wie man sonst das mangelhafte Wollen nennen mag, entsprungen sind.

Hier liegt, wohlgemerkt, kein positives Wollen, keine klare und vorbedachte Absicht zu Grunde, einem andren wehe zu tun, sie entspringen vielmehr durchgängig aus dem Nichtdasein eines gewissen Wollens. Und eben in diesem Umstande liegt eine scheinbare Schwierigkeit hinsichtlich ihrer Strafbarkeit. Man kann nämlich bei oberflächlicher Auffassung der Sachlage sich veranlaßt fühlen, folgendermaßen zu schließen: Wo der positive Wille (die vorbedachte Absicht) fehlt, da ist keine eigentliche Tat, mithin auch keine eigentliche Schuld vorhanden.

Allerdings ist da keine Tat im engeren, exakten Sinne, doch aber eine Tat im weiteren Sinne vorhanden, denn dazu gehört nichts weiter, als das Vorhandensein irgend eines äußeren Erfolges, der, sei es auch nur indirekt, auf die Urheberschaft eines gewissen Willens zurückweist.

Um also in einem gegebenen Falle zu ermitteln, ob wirklich eine Tat (wenn auch nur im weiteren Sinne) oder ein bloßes Ereignis vorliegt, kommt es auf die Feststellung zweier Punkte an, des objektiven und des subjektiven. Das objektive Moment bildet die Erforschung des Tatbestandes, die Feststellung der Art und des Umfanges des eingetretenen Wehes. Dazu gehören in der Regel nur gesunde Sinne und jener Grad von Beurteilungsgabe, welchen man mit dem Namen des gesunden Menschenverstandes zu bezeichnen pflegt. Das subjektive Moment dagegen besteht in der Zurückbeziehung des äußeren Erfolges auf die Willensbestimmung eines gewissen Individuums; dazu mag mitunter ein nicht geringer Grad juristischen Scharfsinnes und nicht minder psychologische Orientierung und Findigkeit erforderlich sein, um die Verdachtsgründe, die auf die Urheberschaft eines bestimmten Individuums hinweisen, richtig auszubeuten.

Wenden wir nun das Gesagte auf die kulposen Wehetaten an. Anlangend zunächst das objektive Moment, kann es gewiß nicht im

mindesten bezweifelt werden, daß selbst aus dem bloßen Nichtdasein eines gewissen Wollens Wirkungen in der Außenwelt entspringen können, welche von einem zweiten Individuum, vielleicht auch von der Gemeinschaft, als Wehe empfunden werden. Belege hierfür liefert die Erfahrung in Hülle und Fülle.

Was aber das zweite, das subjektive Moment betrifft, nämlich die Zurückbeziehung des äußeren Erfolges auf die Willensbestimmung eines gewissen Individuums, welches als die veranlassende Ursache jenes eingetretenen Wehes erscheint, so ist in Bezug darauf folgender leitende Grundsatz festzustellen:

Sobald jemand von Rechts und Gesetzes wegen (infolge einer Amtsinstruktion, einer obrigkeitlichen Kundmachung, einer Warnung, eines Verbots u. s. w.) zum Haben und Festhalten eines gewissen Willens verpflichtet war, oder sobald er sich freiwillig (z. B. durch Übernahme eines Geschäftes oder einer Vollmacht) einen gewissen Willen zu haben anheischig gemacht hat, aber nachher diesen Willen fallen läßt, ihn aufgibt, so ist unter so bewandten Umständen dieses Fallenlassen, dieses nachherige Aufgeben des früher vorhandenen oder als vorhanden vorauszusetzenden Willens einer positiven Willensbestimmung gleich zu achten und er mithin für das Nichtdasein jenes Willens verantwortlich zu machen. Natürlich, befinde ich mich in einer solchen Lage, welche es mir zur Pflicht macht, gewisse Möglichkeiten im vornherein zu bedenken, bei irgend einer Handlung diese oder jene Vorsichtsmaßregeln anzuwenden, rechtzeitig die oder jene Abhilfe zu treffen u. dgl. m., lasse ich es aber an der durch die Umstände gebotenen Aufmerksamkeit fehlen, und entspringt infolge dieses Willensmangels irgend ein Ereignis, welches einem zweiten zum Schaden oder gar Verderben gereicht, so bin ich indirekter Weise Urheber jenes Wehes, mithin auch hierfür verantwortlich. Hätte ich es an meiner pflichtmäßigen Obsorge nicht fehlen lassen, so wäre jene Störung des fremden Willenszustandes gar nicht eingetreten. Hier wirkt das Negative (das Fehlen eines gewissen Willens) ebenso schädlich wie der ausdrückliche Wille.

Aus der eben angestellten Erwägung ergibt sich denn auch folgendes Regulativ hinsichtlich der Bestrafung der kulposen Wehetaten:

Erstens. Das Nichtdasein, das Fehlen eines gewissen Willens ist jedenfalls strafbar, wenn der fehlende Wille mit Recht als vorhanden vorausgesetzt werden durfte, d. h. wenn der Wille, der nicht da war, hätte da sein sollen.

Zweitens. Die Größe der Strafbarkeit richtet sich nach zwei Momenten: einmal danach, wie groß die Unachtsamkeit und Pflichtvergessenheit war, dann weiter danach, wie groß der Schaden, die Gefahr, kurz das Wehe war, welches daraus indirekt entsprungen ist.

Was nun das erste Moment, die Größe der Unachtsamkeit betrifft, so scheint deren Bestimmung besondere Schwierigkeiten zu bereiten. Auf den ersten Blick hin könnte sich nämlich das Bedenken regen, wie denn jene Größe zu ermitteln und zu veranschlagen sei? Scheint es doch hier darauf anzukommen, ein Negatives — einen Willen, welcher nicht da war — zu messen! Woher soll man da den Maßstab nehmen?

Doch jenes Bedenken hebt sich mit der Richtigstellung der eigentlichen Grundfrage. Diese muß im gegebenen Falle so lauten: Wie tief war denn jener erwartete Wille gesunken? Dafür aber läßt sich allerdings ein positiver Maßstab finden. Nämlich, wie tief der fragliche Wille gesunken war, das läßt sich daran erkennen, wie hoch er unter den gegebenen Umständen hätte im Bewußtsein stehen sollen. Und dieses zu bemessen, hat man wieder einen weiteren sicheren Anhaltspunkt an dem Gedanken: wie stark die Impulse (oder Beweggründe) waren, die zur Aufmerksamkeit, mithin zum Festhalten jenes Wollens aufforderten. Natürlich, je stärker diese Beweggründe waren, um so unverzeihlicher erscheint dann die trotzdem bewiesene Unachtsamkeit. Man denke z. B., jemand habe sich gegen eine erst aus jüngster Zeit stammende, offenkundige und sogar in verschärfter Form veröffentlichte Warnung vergangen, so gibt sich hierin gewiß ein besonderer Grad von Leichtsinn und Pflichtvergessenheit kund.

Daß auch das andre Moment, die Größe des Wehes, bei Bestimmung des Strafmaßes mit entscheidend ist, ist an und für sich klar, denn je größer die verursachte Störung, desto größer ist auch die Schuld. Hier mag zugleich bemerkt werden, daß *in praxi* gerade dieses Moment eine ganz besondere Bedeutung erlangt, und daß, im Hinblicke auf die Rechtssicherheit oder materielle Wohlfahrt der Gesellschaft, um vor öfterer Wiederholung gewisser Unfälle zu schützen, mitunter kulpose Wehetaten ungleich strenger bestraft werden, als es die wirklich vorhandene Schuld des Wehetäters zu fordern scheint. Es machen sich da neben der Vergeltung auch noch andre ethische Interessen geltend.

II. Noch weit größere Schwierigkeiten als die Bestrafung der Culpa scheint jene des Conatus mit sich zu führen. Denn im Begriffe des bloßen Versuchs liegt es ja, daß die Betätigung der bösen Absicht durch das Dazwischentreten fremder Einflüsse ganz oder zum Teil vereitelt

worden ist. Wo wenigstens zum Teil ausgeführt wurde, was man beabsichtigte, da bleibt allerdings dieses Bruchstück der Tat noch strafbar. Wie denn aber da, wo die Ausführung des bösen Vorsatzes gänzlich mißlungen ist? Da scheint jeder Anhaltspunkt zur Vergeltung zu fehlen. Achtet man nämlich lediglich auf das der Idee der Billigkeit zu Grunde liegende Verhältnis, so kann man sich zu folgendem Schluß veranlaßt fühlen: Wo die Ausführung des bösen Vorsatzes gänzlich mißlungen ist, da ist eben keine Störung eingetreten. Wo aber keine Störung vorliegt, da ist keine Veranlassung zur Ausgleichung, also keine Veranlassung zur Strafe. Wo nämlich gleich die erste (störende) Tat wegfällt, da kann von keiner zweiten (quittierenden, vergeltenden) Tat die Rede sein.

Allein gegen diese Schlußfolgerung wäre zu bemerken: Wenngleich der Versuch der Wehetat keine offenbare, materielle Störung hervorbrachte, so konnte er doch eine psychologische Störung, eine Aufreizung der Gemüter verursacht haben, und diese kann ihrerseits einen gewissen Rückschlag auf die sozialen Zustände üben. Man muß nämlich bedenken, daß der bloße, wenn auch mißlungene Versuch einer Wehetat, sobald er sich öfters wiederholt, das Gefühl der Rechtssicherheit erschüttert und hiermit auch den für den öffentlichen Verkehr so unentbehrlichen Kredit beeinträchtigt. Da aber auf dem ungeschmälerten Gefühle der Rechtssicherheit und auf dem unerschütterlichen gegenseitigen Vertrauen das Gedeihen der öffentlichen Wohlfahrt beruht, so erscheint es angezeigt, schon den bloßen Versuch einer Wehetat, und wenn er auch gänzlich mißlungen wäre, zu bestrafen, um durch dieses Abschreckungsmittel die öftere Wiederholung ähnlicher Fälle zurückzuhalten.

Die Strafbarkeit eines solchen Versuchs wird um so größer sein:

1. je fester, entschlossener, planvoller das Vorhaben des Übeltäters gewesen ist, und je umfassendere Voreinleitungen betreffs der wirklichen Ausführung getroffen wurden;

2. je mehr die ganze Sachlage darauf hindeutet, es sei nur dem Eintritte ungewöhnlicher Umstände zuzuschreiben, daß jenes böse Vorhaben nicht seinem ganzen Umfange nach ausgeführt wurde;

3. je gefährlicher und gemeinschädlicher die geplante Tat sich gestaltet hätte, falls sie wirklich gelungen wäre, eine je größere Aufregung der Gemüter also mit der öfteren Wiederkehr ähnlicher Versuche eintreten würde.

---

## Bemerkungen, sämtliche fünf ursprüngliche Ideen betreffend.

### § 20.

Mit der letztbehandelten Idee der Billigkeit ist die Reihe der sittlichen Musterbegriffe geschlossen, ob auch abgeschlossen? das wäre erst noch näher darzutun und zugleich auch hervorzuheben, wie sich dieselben sowohl zu dem Begriffe der Sittlichkeit, als auch zur Lösung der höheren Lebensaufgabe des Menschen verhalten.

I. Soll die Reihe der sittlichen Grundverhältnisse, und damit zugleich auch jene der hierauf fußenden praktischen Ideen, als abgeschlossen angesehen werden, so muß dieselbe so beschaffen sein, daß einerseits keines ihrer Glieder ausgeschlossen, anderseits aber auch kein weiteres mehr hinzugefügt werden kann. Der Nachweis davon kann sowohl auf dem indirekten als auf dem direkten Wege geliefert werden.

Der indirekte Nachweis der inneren Abgeschlossenheit der oben erörterten fünf praktischen Ideen hätte darin zu bestehen, daß man dartäte, jede Spezialfrage der angewandten Ethik, also jede Frage der Tugend-, Pflichten- und Güterlehre, weise auf jene fünf einfachen Musterbegriffe zurück und lasse sich nur durch Zurückbeziehung auf dieselben gründlich erklären und durch sie begründen. Ein solcher Nachweis jedoch würde nichts weniger als einen bereits erlangten vollständigen Überblick über die gesamten Materien der speziellen Ethik voraussetzen und könnte mithin erst am Schlusse des Systems zur Sprache kommen. Einen Versuch dieser Art, gewissermaßen eine „Stichprobe“, hat der Verfasser in einer früher erschienenen Schrift gemacht, auf welche an diesem Orte hingewiesen werden kann.[1]

Der direkte Nachweis aber kann füglich schon an dieser Stelle geliefert werden, denn derselbe beruht auf einer rein logischen Grundlage und heischt keineswegs einen vollständigen Überblick über das gesamte Gebiet der Ethik, sondern lediglich die Kenntnis der bisher entwickelten fünf ursprünglichen Ideen. Derselbe wird nämlich so bewerkstelligt, daß man dartut, auf welchem Wege jene fünf Musterbegriffe gewonnen wurden, denn da zeigt es sich, daß sich dieselben auf eine stetig fortschreitende Reihe von widersprechenden Gegensätzen, oder mit andren Worten, auf eine zusammenhängende Kette von dichotomischen oder zweigliederigen Einteilungen stützen,

---

[1] Vergl. des Verfassers: „Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben.“ Langensalza.

welche bekanntlich schon durch ihre bloße Form die Gewähr der Vollständigkeit darbieten.

Der wirklichen Ausführung dieses Nachweises sind jedoch folgende Bemerkungen vorauszuschicken:

Fürs erste muß man sich gegenwärtig halten, daß eine jede der fünf ursprünglichen Ideen sich auf ein eigenes Willensverhältnis stützt, welches aus zwei Gliedern besteht.

Zweitens muß eigens betont werden, daß das eine dieser Glieder unveränderlich ist und in allen fünf Grundverhältnissen gleichmäßig wiederkehrt, während das andre wechselt.

Drittens. Das unveränderliche, sich in allen fünf Grundverhältnissen wiederholende Glied bildet der eigene einzelne Wille irgend eines beliebigen Individuums. Zu diesem feststehenden Gliede muß nun, vermöge stetiger Fortbewegung durch immer neue Grundsätze, immer wieder ein andres zweites Glied hinzugesucht werden und zwar solange, bis die Reihe der Gegensätze erschöpft ist. Darin besteht eben jene kontrollierende Entwicklung der aufgestellten Grundverhältnisse, die wir jetzt vornehmen wollen.

1. Setzt man als das erste Glied ein einzelnes Wollen irgend eines Individuums und sucht dazu ein entsprechendes zweites Glied, so eröffnet sich gleich der erste Gegensatz, die erste Antithese: Man kann sich nämlich dieses zweite Glied entweder gleichfalls als ein einzelnes (partikulares) Wollen oder nicht als ein einzelnes (partikulares) Wollen, sondern als ein Allgemeinbild mustergültiger Willensform überhaupt vorstellen. Nimmt man auf das letztere Rücksicht, so hat man damit das erste der sittlichen Grundverhältnisse, nämlich das Verhältnis des Einzelwillens zur praktischen Einsicht, gewonnen, und daraus ergibt sich die Idee der inneren Freiheit.

2. Greift man dagegen zur ersten der beiden vorgenannten Alternativen zurück und nimmt an, das zweite Glied solle nun nicht mehr ein bloßes Allgemeinbild mustergültiger Willensform, sondern gleichfalls ein einzelnes Wollen sein, so steht man wieder vor einem neuen widersprechenden Gegensatze. Man hat nämlich die freie Wahl, sich dieses zweite Wollen als ein qualitativ bestimmtes oder qualitativ nicht bestimmtes zu denken. Entscheidet man sich auch hier für die letztere Alternative, so bleibt offenbar lediglich für Quantitäts-Unterschiede zwischen den beiden Willen Raum übrig, indem man sich das eine von ihnen als das größere, das andre als das kleinere denkt. Dieses Größenverhältnis führt sofort auf die Idee der Vollkommenheit.

3. Kehrt man nun, zu einem dritten Grundverhältnisse fortschreitend, wieder zu dem ersten Gliede der letztaufgestellten Gegensätze zurück und denkt sich das zweite Glied des nun zu gewinnenden Grundverhältnisses als ein qualitativ näher bestimmtes (einzelnes) Wollen, so eröffnet sich wieder eine neue Alternative, ein neuer widersprechender Gegensatz. Die nähere Bestimmung dieses zweiten Wollens kann nämlich zunächst darin bestehen, ob es einem und demselben Individuum angehört wie das das erste, oder nicht, kurz, ob es als ein eigenes oder fremdes zu denken ist. Entscheidet man sich dafür, als zweites Glied ein fremdes Wollen zu setzen, so tritt auch da wieder ein neuer Gegensatz, eine neue Antithese hervor. Jenes fremde Wollen kann ein wirkliches oder ein nicht wirkliches, lediglich vorgestelltes, ein bloßes Willensbild sein. Hält man sich nun an das letztere, so handelt es sich sofort darum, wie sich der eigene Wille dem fremden Willensbilde gegenüber verhält, ob er es sich aneignet oder es zurückstößt, und damit steht man vor dem dritten Musterbegriffe, vor der Idee des Wohlwollens.

4. Lenkt man nun nochmals zum ersten Gliede der vorerwähnten Antithese zurück und denkt sich das zweite (fremde) Wollen nicht mehr als ein bloßes Bild, sondern so wie das erste Glied als ein wirkliches Wollen, das sich mit dem des ersteren Individuums in der Sinnensphäre auf irgend eine Weise begegnet und berührt, so stößt man auf die letzte der möglichen Alternativen. Die Begegnung und Berührung der beiden Willen (beziehentlich der beiden Individuen A und B) kann entweder eine absichtliche, direkte, oder eine unabsichtliche, indirekte sein. Hält man sich abermals zunächst an den letzteren Fall und denkt sich den Zusammenstoß der beiden Willen als einen unabsichtlichen, indirekten, erst durch irgend ein drittes vermittelten, so ergibt sich hieraus das Verhältnis des Streites, und das aus der vollendeten Vorstellung desselben entspringende, unbedingte Mißfallen drängt zur Idee des Rechts.

5. Ist man einmal bis zu diesem Punkte gelangt, so ist nur noch die eine Möglichkeit vorhanden, sich das Zusammentreffen der beiden Willen als ein absichtliches und direktes zu denken. Das führt auf das schlechthin mißfällige Verhältnis der Tat als Störerin des bestehenden fremden Willenszustandes, welches die entschiedene Forderung nach Abhilfe erzeugt. Die einzig befriedigende Abhilfe liegt in der vergeltenden (die gestörte Gleichheit zwischen dem aktiven und passiven Willen wiederherstellenden) Tat, und damit ist dann der fünfte und letzte der sittlichen Musterbegriffe, die Idee der Billigkeit, gewonnen.

Damit wäre die Reihe der widersprechenden Gegensätze erschöpft und mithin auch die Reihe der Willensverhältnisse und der hierauf gebauten praktischen Ideen abgeschlossen. Es läßt sich nämlich zum Behufe der Auffindung eines zweiten Gliedes außer den angegebenen Antithesen keine weitere finden, also auch kein weiteres (sechstes oder siebentes u. s. w.) Grundverhältnis. Ebensowenig aber läßt sich anderseits aus den fünf aufgestellten Musterbegriffen einer davon beliebig ausscheiden, denn sie sind, wie obige Rekapitulation ihrer Entstehung dargetan hat, gleich den Quadersteinen einer Grundmauer durch den Mörtel der Logik untereinander zu einem enggeschlossenen Ganzen verbunden. Der Fortschritt vom ersten bis zum letzten Grundverhältnisse hat sich eben als ein stetiger gekennzeichnet.

II. Jede von den fünf praktischen Ideen stellt nun ein eigenes Moment der Sittlichkeit dar und leistet ihren eigentümlichen Beitrag zur Lösung der sittlichen Gesamtaufgabe des Menschen. Die ersten drei, wie schon mehrfach angedeutet wurde, betreffen unmittelbar sein Innenleben, die Verfassung seiner Geistes- und Gemütswelt, die beiden letzten regeln dagegen seine äußere Lebensstellung. Näher läßt sich die besondere Bedeutung der einzelnen fünf praktischen Ideen folgendermaßen charakterisieren:

Die Idee der inneren Freiheit bringt Selbständigkeit, Überzeugungstreue, Einheit und Konsequenz in das gesamte Wollen und Handeln des Menschen, sie verhilft ihm zur Klarheit und Besonnenheit bei allen Entschlüssen und legt in sein ganzes Tun und Lassen eine gewisse sittliche Würde.

Die Idee der Vollkommenheit wirkt auf Stärke, Umfang und Sammlung des Wollens hin. Ihr verdankt er den Drang nach rastlosem Fortschritt.

Die Idee des Wohlwollens reinigt das Gemüt von niederen, selbstsüchtigen Trieben, bahnt innigere Wechselbeziehungen zwischen den Menschen an, stimmt zur Opferwilligkeit und Opferfreudigkeit für höhere, gemeinsame Zwecke und bringt auf solche Weise Wärme und Anmut in das gesamte Gefühlsleben und das gesamte Streben des Menschen. Man kann sie darum füglich die Charis oder Grazie des sittlichen Lebens nennen.

Die Idee des Rechts hinwieder weist dem Menschen seinen äußeren, genau abgegrenzten Wirkungskreis zu. Sie engt zwar einerseits seinen äußeren Freiheitsgebrauch ein und bindet ihn an gewisse äußere Schranken, sie bietet aber auch wieder hierfür einen reichlichen Ersatz dadurch, daß sie ihm anderseits die unentbehrlichen

Lebensgüter gewährleistet. Der festen Abgrenzung seines Wirkungskreises verdankt der Mensch das persönliche Selbstgefühl und Selbstvertrauen und damit zugleich eine gewisse Sicherheit des äußeren Auftretens. Die letztere stützt sich ja ganz besonders darauf, daß der einzelne genau wisse, wie weit er in seinem Handeln gehen darf, ohne Streit zu erheben, und wo er inne zu halten hat. Nie, das lehrt die Erfahrung, tritt jemand mit mehr Sicherheit auf, als wo er auf sein gutes Recht pochen darf; denn in dem Falle darf er ja auf die Unterstützung von seiten der Gemeinschaft rechnen. Wo er sich dagegen auf ein unbestimmtes Recht zu stützen versucht, da bewegt er sich unsicher, als ob der Boden unter ihm schwanken würde. Übrigens wird der Wohlwollende und billig Denkende auf manches Recht verzichten.

Die Idee der Billigkeit endlich bildet sozusagen den Gegenpol zur inneren Freiheit. Wie nämlich die letztere innere Harmonie und ein gewisses Gleichgewicht der Strebungen in der Seele des einzelnen erzeugt, so sucht die erstere die äußere Harmonie, das äußere Gleichgewicht, unter den sich in der Sinnenwelt gegenübertretenden mehreren Individuen herzustellen. Sie stellt sich gewissermaßen als die irdische Vorsehung dar, indem sie zwischen dem Werte und Befinden der Individuen den rechten, angemessenen Einklang herzustellen sucht und dem, der einem zweiten Gutes tat, wieder Gutes zuwendet, den Bösen aber die Folgen seiner Übeltat empfinden läßt. Auch bildet sie sozusagen die Ergänzung der Idee des Rechts. Denn während diese letztere dem Menschen seinen bestimmten Betätigungskreis gewährleistet, sucht ihm die Idee der Billigkeit den Erfolg seines Strebens sicher zu stellen und ist ihm behilflich, die Früchte seines Wirkens genießen zu können, indem sie ihm für seine Leistungen die Gegenleistungen andrer in Aussicht stellt.

III. Nachdem die einzelnen sittlichen Grundverhältnisse vollständig erörtert sind, läßt sich klar und bestimmt angeben, worin der Inhalt der praktischen Einsicht besteht; damit hat man auch zugleich die grundlegenden Momente der Sittlichkeit kennen gelernt.

Prüft man das Inventar der praktischen Einsicht, so zeigt es sich, daß sich dieselbe aus acht ästhetischen Stammurteilen zusammensetzt, worunter sich drei des unbedingten Beifalls, fünf des unbedingten Mißfallens vorfinden. Die drei Urteile des unbedingten Beifalles ergehen über die Kundgebungen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit und des Wohlwollens, die fünf Urteile des unbedingten Mißfallens treffen das Vorhandensein der inneren Unfreiheit, der Unvollkommen-

heit, des Übelwollens, des Streits und der Rechtsverletzung, endlich der unvergoltenen Wohl- oder Wehetat.

Eben dieses Inventar der praktischen Einsicht gibt uns zugleich die grundlegenden Merkmale an, aus welchen sich der Begriff der Sittlichkeit zusammensetzt. Eine Person, die wir als sittlich im strengsten Sinne bezeichnen sollen, muß zuvörderst nach sämtlichen fünf praktischen Ideen tadelfrei sein. Daran ist es aber noch nicht genug, denn das erteilt ihr bloß das Prädikat der „Unbescholtenheit" und stellt sie hiermit bloß auf die Vorstufe der Sittlichkeit. Ferner muß dieselbe überdies nach den drei ersten Musterbegriffen positiven Beifall verdienen und insbesondere in ihrem ganzen Tun und Lassen strenge Gewissenhaftigkeit, Überzeugungs- und Gesinnungstreue offenbaren.

IV. Erfaßt man die oben entwickelten fünf Ideen nach ihrer wahren Wesenheit und Bedeutung, und stellt man ferner unter ihnen mancherlei Vergleichungen an, so gelangt man zu folgenden Erwägungen:

Erstens stellt es sich heraus, daß jeder dieser Ideen ihr spezifisch eigenes Gebiet zukommt. Jeder derselben ist, wie *Thilo* so treffend bemerkt, „nur über ein besonderes Willensverhältnis das Wächteramt übertragen". Jede einzelne von ihnen bezeichnet also nur einen Bestandteil, nur einen grundlegenden Faktor der Sittlichkeit.

Zweitens. Obgleich aber eine jede einzelne derselben innerhalb des ihr ureigenen Gebietes selbständig und von den übrigen unabhängig waltet, obgleich keine derselben (wie *Herbart* in seiner oft so scharf bezeichnenden Weise sagt) „im Genitiv der andren"[1] steht, so treten doch, sobald es sich um die Anwendung derselben auf die wirklichen Lebensverhältnisse handelt, die mannigfaltigen Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen ihnen zu Tage.

Daraus ergeben sich denn für das gesamte sittliche Verhalten des Menschen zwei sehr wichtige Regulative.

Das erste Regulativ geht dahin: Man darf nicht eine bestimmte einzelne Idee (z. B. nur die des Rechts und der Billigkeit oder des Wohlwollens u. s. w.) ausschließlich zur Richtschnur seines Lebens, zum Leitstern seines gesamten Wollens machen, sondern muß vielmehr das Bewußtsein aller fünf praktischen Ideen zu gleicher Klarheit und Lebendigkeit zu erheben suchen.

Das zweite Regulativ lautet: Man muß, indem man im Solde der einen von diesen Ideen handelt, sich gleichzeitig immer auch die

[1] Sämtl. Werke von *Hartenstein* VIII. 318. Analyt. Beleuchtung der Natur u. s. w. S. 137, *Kehrbach* IX. 395.

weitere Frage vorlegen: Wie muß ich in dem gegebenen Falle handeln, um zugleich auch den übrigen Ideen Rechnung zu tragen, d. h. wie ist die von eben dieser bestimmten Idee ausgehende Forderung zugleich mit dem Imperativen der übrigen Ideen in vollen Einklang zu bringen?

Diese beiden Regulative wollen gewissenhaft befolgt sein; denn die Verletzung des ersten würde den Menschen unausweichlich zur sittlichen Einseitigkeit führen, sein Charakter würde fragmentarisch bleiben und der vollen Abrundung ermangeln. Die Hintansetzung des zweiten Regulativs könnte denselben aber in mancherlei sittliche Verlegenheiten bringen, ihn in manche Verwicklungen stürzen und zu mancherlei Inkonsequenzen verleiten. Er würde mitunter eine Idee ausführen, darüber aber gegen die Forderungen der andren hart verstoßen.

Wir können diesen Punkt, ja überhaupt das ganze erste Buch, nicht passender abschließen, als mit folgender aus der Tiefe der Sache geschöpften Bemerkung von *Herbart:*[1] „Soll eine praktische Philosophie, eine Lehre vom Tun und Lassen, von den unter Menschen zu treffenden Einrichtungen, vom geselligen und bürgerlichen Leben gewonnen werden, so kann es keinen größeren Fehler geben, als wenn man irgend eine der praktischen Ideen einzeln heraushebt, um die bloß um ihretwillen notwendigen Anordnungen zu erforschen. Vielmehr nur alle vereinigt können dem Leben seine Richtung anweisen, sonst läuft man die größte Gefahr, einer die übrigen aufzuopfern, und dadurch kann ein von einer Seite sehr vernünftiges Leben von mehreren andren Seiten höchst unvernünftig werden. Diese Warnung ist um so notwendiger, weil nicht bloß das Naturrecht abgesondert behandelt wird, sondern auch ohne alle wissenschaftliche Vorbildung jeder Mensch seine eigene sittliche Einseitigkeit zu haben pflegt, vermöge deren ihm diese oder jene unter den praktischen Ideen lebhafter vorschwebt als die übrigen, die er in gleichem Grade anerkennen und ehren sollte. Der eine strebt bloß nach Kultur (Vollkommenheit), der andre kennt nur die Liebe (das Wohlwollen) und achtet nicht der Billigkeit noch des Rechts, ein dritter möchte die Staaten zu bloßen Zwangsmaschinen machen, im Namen des Rechts, ohne Rücksicht auf die Billigkeit, noch auf wohlwollende und bildende Einrichtungen, ein vierter verwechselt das Recht mit der Billigkeit und will, ohne Rücksicht auf vorhandene rechtskräftig gewordene Anordnungen und Urkunden, die gesellschaftlichen Vorteile und Nach-

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie von. *Joh. Friedrich Herbart.* 4. Auflage § 95. Sämtl. Werke von *Hartenstein* I. 143, *Kehrbach* IV. 123. Eine schöne Parallelstelle hierzu findet sich in der empirischen Psychologie, nach naturwissenschaftlicher Methode von *Moritz Wilhelm Drobisch.* Leipzig (S. 183).

teile ausgleichen, damit alles, was Menschen einander zugestehen, sich gegenseitig vergelte, ein fünfter endlich meint den Gipfel der Weisheit zu ersteigen, wenn er die für sich leere Idee der inneren Freiheit (welche sich ohne Kenntnis der übrigen Ideen in bloße Konsequenz verwandelt), als die Summe alles Edlen und Guten anpreist. Keine dieser Verirrungen ist verkehrter als die andre, obgleich eine gefährlicher werden kann als die übrigen. Verderblicher aber als gemeine Irrtümer sind die sämtlichen hier erwähnten darum, weil jeder von ihnen sich mit einem gewissen Trotz behauptet, den das Bewußtsein der einzelnen, zu Grunde liegenden praktischen Idee hervorbringt.«

---

# DRITTER TEIL.
# Allgemeine Ethik (Ideenlehre).

## Zweites Buch.
## Die Lehre von den abgeleiteten oder gesellschaftlichen Ideen.

### Einleitung zur Lehre von den gesellschaftlichen Ideen.

#### § 21.

Die im ersten Buche entwickelten ursprünglichen Ideen sind die Musterbilder, welche das sittliche Leben des Individuums regeln. Kein Mensch steht aber vereinzelt da, sondern jeder bildet den Teil eines größeren Ganzen, und für dieses Ganze gelten ebensogut als für den einzelnen gewisse Musterbilder, die dasselbe zu verwirklichen hat. Auch die Gesamtheit unterliegt der sittlichen Beurteilung und kann demnach als beifallswürdig oder als tadelnswert erscheinen. Natürlich der Wille ist das Reich, worin die Ethik waltet; wo also Wille und Tat sich zeigt, gleichviel ob am einzelnen oder an einer Mehrheit, da regt sich die sittliche Kritik, da treten sittliche Imperative hervor. Es ist deshalb die Aufgabe der Ethik, auch jene Musterbilder aufzustellen, die für jegliche Menschenvereinigung maßgebend sind.

Bei der Entwicklung der ursprünglichen Ideen brauchten wir bloß zwei Individuen vorauszusetzen, nun aber müssen wir zu einer un-

bestimmten Vielheit von Individuen fortschreiten. Dabei werden zwar keine neuen Willensverhältnisse zu Tage treten, vielmehr werden sich die bereits bekannten fünf Grundverhältnisse nur in größerem Umfange wiederholen. Die bekannten fünf Ideen werden jetzt bloß auf die Mehrheit anzuwenden sein, jedoch werden sich uns bei dieser Anwendung wichtige und interessante Nebenbestimmungen ergeben, es werden hieraus auch mancherlei Folgerungen hervorgehen, die für die richtige Auffassung und Gestaltung des sittlichen Lebens im großen und ganzen von sehr hoher Bedeutung sind.

Die Anwendung der ursprünglichen Bestimmungen desjenigen, was am menschlichen Willen löblich oder tadelnswert ist, auf eine Mehrheit von Menschen ergibt die abgeleiteten oder gesellschaftlichen praktischen Ideen. Auch dieser Ideen wird es demnach fünf geben. Doch sind zuvor noch zwei Punkte zu erörtern:

I. was man unter einer Gesellschaft in unserem (ethischen) Sinne zu verstehen hat;

II. welche natürliche Anordnung, d. h. welche angemessene Reihenfolge sich für diese abgeleiteten Ideen aus dem Begriffe der Gesellschaft von selbst ergibt.

## I. Begriff der Gesellschaft.

Unter einer Gesellschaft (im eigentlichen Sinne des Wortes und vom ethischen Standpunkte aus betrachtet) verstehen wir eine Mehrheit von Menschen, welche, in ihrem räumlichen Zusammen, insofern eine Kollektiv-Persönlichkeit darstellen, als sie durch gemeinsamen Kraftaufwand (mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein) ein gemeinsames Ziel zu erreichen bestrebt sind.

Zum exakten Begriffe einer Gesellschaft in unserem Sinne, d. h. als ethische Kollektiv-Persönlichkeit erfaßt, wären demnach folgende Momente erforderlich:

a. Vor allem haben wir uns zu denken eine Mehrheit von Menschen in ihrem räumlichen Zusammen. Das ist das erste, aber lange nicht ausreichende Erfordernis zur Bildung einer Gesellschaft, es ist sozusagen nur deren materielle Grundbedingung. Denn nicht eine jede Mehrheit von Menschen, welche sich im räumlichen Zusammen befinden, bildet schon eine Gesellschaft. Man vergegenwärtige sich beispielsweise jene Menschenmenge, welche zu gewisser Zeit, etwa an Markttagen, auf irgend einem größerem Platze einer volkreichen Stadt durcheinander wogt. Hier hat man eine Vielheit von Menschen innerhalb bestimmter

räumlicher Grenzen, aber darf man diese schon eine Gesellschaft nennen? Nein, es tritt uns da bloß das Bild eines atomistischen Neben- und Durcheinander entgegen. Die Vielheit zerplittert sich in eine Menge einzelner Personen, welche entweder gar nicht oder nur so nebenher voneinander Notiz nehmen und lediglich ihren eigenen, höchst verschiedenen Interessen nachgehen. Man hat hier eben nur eine Vielheit, aber ohne alle innere Einheit.

b. Innere Einheit bringt in die Vielheit erst ein gemeinsamer Zweck. Ein zweites wesentliches Erfordernis ist es also, daß jener Vielheit ein gemeinsamer Zweck vorschwebe. Allein auch dieses Merkmal reicht, näher erwogen, noch nicht aus, denn es kann vorübergehend ein und derselbe Zweck eine Menge Menschen in demselben Raume vereinigen, ohne daß man die daselbst Versammelten eine Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes nennen dürfte. So z. B. läßt sich der strenge Begriff der Gesellschaft auf jene Menge von Menschen, welche sich zu gewisser Zeit im Theater, Konzertsaal, Zirkus oder bei irgend einer öffentlichen Zeremonie zusammenfinden, keineswegs anwenden. Hier haben zwar alle den gleichen Zweck, dieses Drama zu sehen, diese Musik anzuhören, Zeugen dieses bestimmten feierlichen Aktes zu sein, aber die Vereinigung derselben ist bei alledem nur eine äußerliche ohne alle innerliche Durchdringung. Jeder von den vielen Versammelten ist doch im Grunde nur um seiner selbst willen da und tritt mit dem andren in keine nähere Berührung, höchstens in die einer flüchtigen Unterhaltung. Die Vereinigung ist ferner nur eine vorübergehende, zeitweilige. Sie sind nur solange beisammen als das Schauspiel, die Musik, die Festlichkeit währt, dann zerstreuen sie sich nach allen Richtungen hin, ohne sich vielleicht je wieder an einem und demselben Orte vollständig zusammenzufinden. Das darf bei einer Gesellschaft im eigentlichen Sinne nicht der Fall sein, diese heischt eine dauernde Vereinigung. Endlich verhalten sich (was keineswegs übersehen werden darf) in jenen beispielsweise angeführten und ihnen gleichartigen Fällen die einzelnen Individuen, welche beisammen sind, dem gemeinsamen Zwecke gegenüber rein passiv, rein rezeptiv, sie greifen nicht im mindesten in dessen Verwirklichung selbsttätig ein. Jeder ist eben nur da, um gewisse Eindrücke auf sich wirken zu lassen, keineswegs um selbst etwas zu tun und zu wirken. Auch hier haben wir also bloß ein Nebeneinander der vielen Individuen, keine eigentliche innere Durchdringung, kein nachhaltiges Zusammen, kein Zusammengreifen der Kräfte. Das führt denn auf die weiteren, noch fehlenden Merkmale.

c. Fürs dritte muß zum eigentlichen Gesellschaftsbegriffe noch gefordert werden, daß in jener Mehrheit das Bewußtsein ihrer gegenseitigen Zusammengehörigkeit aufgegangen sei. Die vielen, welche zusammen als eine Gesellschaft gelten sollen, müssen sich eben als ein Ganzes fühlen, müssen sich selbst als eine Kollektiv-Person betrachten und von der Überzeugung einer gewissen Gemeinschaft ihrer Interessen durchdrungen sein. Neben dem trennenden, isolierenden „Ich" muß in jedem einzelnen, sofern er als Gesellschaftsglied betrachtet werden soll, sich das durch dies bestimmte gemeinsame Streben vermittelte und charakterisierte „Wir" ausgebildet haben, d. h. jeder muß die Vielheit als ein Ganzes, sich selber aber als einen integrierenden Teil dieses Ganzen ansehen lernen. Dieses „Wir" nimmt selbstverständlich eine eigenartige Färbung von dem gesellschaftlichen Bande (von dem gemeinsam verfolgten Zwecke) an. Es ist anders gefärbt bei einer religiösen Genossenschaft, anders bei einem Gelehrten- oder Künstler-Verein, anders bei einem politischen Vertretungskörper u. s. w. Nie aber darf das Bewußtsein eines eigenartig ausgeprägten „Wir" fehlen, wo von einer Gesellschaft als solcher die Rede sein soll.

d. Viertens endlich gehört zum exakten Begriffe der Gesellschaft auch noch das aktive Eingreifen aller, wo es gilt, den ihnen gemeinsam vorschwebenden Zweck zu verwirklichen. Die einzelnen dürfen diesem gemeinschaftlichen Zwecke nicht untätig gegenüber stehen, sondern müssen an seiner Verwirklichung nach Maßgabe ihrer persönlichen Stellung und individuellen Befähigung Anteil nehmen. Jeder muß für das Ganze auch etwas tun, sei es, daß er durch materielle Beiträge den gemeinsamen Zweck fördert, sei es, daß er seine Intelligenz und seinen Willen einsetzt, das vorgesteckte Ziel so vollständig und in so gelungener Weise zu verwirklichen, als dies überhaupt tunlich ist.

Solche Vereinigungen der Menschen zu größeren oder kleineren Gruppen erfolgen auf die mannigfaltigsten Veranlassungen hin. Bald einigen die Menschen natürliche Bande (Bluts- und Sprachverwandtschaft), bald ist es das gleiche Bedürfnis, das sie zusammenführt. Die gesellschaftliche Durchdringung ist natürlich eine um so innigere, eine je größere Verwandtschaft der Individualitäten und Interessen, eine je größere Verschmelzung also unter den die Gesellschaft bildenden Elementen stattfindet. In erster Linie ist aber die gegenseitige Durchdringung der Gesellschaftsglieder bestimmt bedingt durch den sittlichen Geist, aus dem heraus jedes Gesellschaftsglied die ihm zugefallene Arbeit an der Verwirklichung des Gesamtzweckes erfaßt.

So vielfach dieser Zweck ist, so vielfache Formen kann die gesellschaftliche Vereinigung annehmen; es kann also gar mancherlei voneinander verschiedene Gesellschaftskörper geben. Uns interessieren aber an diesem Orte selbstverständlich bloß diejenigen Gesellungen, welche sich die Verwirklichung der einen oder der andren von den bekannten fünf praktischen Ideen als ihre Aufgabe vorgesteckt haben.

Bevor wir jedoch jene einzelnen ethischen Gesellschaftskörper und ihre Reihenfolge näher ins Auge fassen, mag noch der Gesellschaft bildende Trieb als solcher, ganz im allgemeinen genommen, nach seiner tieferen ethischen Bedeutung kurz gewürdigt werden.

Der Zug des Menschen nach Vereinigung mit seinesgleichen ist ein demselben tief eingeprägter und mächtiger, und es ist gut, daß es so ist. Schon *Aristoteles* bezeichnete den Menschen als ein für den Gesellschaftsverband bestimmtes Wesen, und in der Tat ist dieser für ihn nicht bloß eine Grundbedingung seiner Wohlfahrt, sondern auch seiner Kultur und namentlich seiner sittlichen Vollendung. Die Vorteile des Gesellschaftslebens springen von selbst in die Augen.

Erstens setzt schon die Verbindung mit andren den einzelnen in den Stand, die Bürden und Lasten des Lebens leichter zu tragen, sie eignet sich aber auch überdies, ihm zu einer größeren Lust am Leben zu verhelfen. Wo seine eigene Kraft nicht ausreicht, die von der Natur gesteckten Hindernisse zu überwinden, da kommt ihm helfend und unterstützend die Kraft seiner Genossen zu statten, und die Lust, die jenen zu teil ward, klingt auch in seinem Innern wieder. Wie jene an seiner Not und seinem Kummer, so nimmt er auch seinerseits wieder an ihrem Wohlsein Anteil.

Ferner. In Verbindung mit andren lernt der Mensch jeden Gegenstand von verschiedenen Seiten betrachten, er sieht ihn nicht bloß mit seinen eigenen, sondern gewissermaßen auch mit den Augen des andren an und gewinnt ihm so manchen neuen und interessanten Zug ab, den er sonst übersehen hätte. Dadurch erweitert sich der Gedankenkreis wesentlich, seine Begriffe gewinnen mehr Schärfe, das Urteil des einen befestigt oder läutert sich durch die vernommenen Urteile andrer über dasselbe Objekt. Aber nicht bloß der Verstand wird nur in der Gesellschaft gehörig entwickelt, auch das Gefühlsleben gewinnt im gegenseitigen Verkehr an Wärme und Tiefe, der Wille an Energie, der Interessenkreis an Reichtum und Vielseitigkeit.

Endlich übt das gesellige Leben den entschiedensten Einfluß auf die Gesinnung und Gesittung des Menschen. Dieser ethisierende Einfluß liegt nicht bloß in der Erziehung der nachwachsenden jüngeren

Generation durch die bereits zu einem gewissen Abschlusse in ihrer sittlichen Bildung gelangte ältere; er liegt schon im allgemeinen darin, daß der gesellschaftliche Verband auf das Gemüt entselbstend wirkt. Der Egoismus, eine der Grundquellen des Bösen, wird gebrochen, der Mensch wird dahin geführt, aus sich heraus zu gehen und sich hinzugeben an ein größeres Ganzes. Nicht minder zwingt ihn auch der gesellige Verband sein Wollen einer festen Regel, einer gesetzlichen Ordnung, welche in und über dem Ganzen waltet, unterzuordnen. Denn wo sich eine Gesellschaft bildet, da scheiden sich die Kräfte in übergeordnete und untergeordnete. Gewisse Individuen nehmen, nach Maßgabe ihrer höheren Befähigung, ihres größeren materiellen Besitzes, ihrer geschlosseneren Verbindung mit andren, welche ihnen innig anhängen, endlich nach Maßgabe ihrer größeren Willensenergie den übrigen gegenüber, eine ähnliche Stellung ein, wie sie in dem Bewußtsein des einzelnen den apperzipierenden Vorstellungsmassen zukommt. So bilden sich gewisse Kraft-Centra, nach welchen die übrigen gesellschaftlichen Kräfte sich hinneigen. Kurz, es bildet sich bald eine gesellschaftliche Autorität, von welcher die ordnende, das Gesellschaftsleben regelnde Tätigkeit ausgeht. Dadurch kommt Maß und Einheit in die gesellschaftliche Bewegung, aber auch zugleich in das Leben des einzelnen. Die Unterordnung unter eine äußere Autorität ist im Ethisierungsprozeß immer die erste Stufe, sie erst führt allmählich zur Anerkennung der inneren Autorität, die sich in der eigenen Brust unmittelbar als Stimme des Gewissens kundgibt. Die volle, unwiderstehlich wirkende Majestät des Sittengesetzes geht dem Menschen erst auf der höheren Kulturstufe auf; ehe er sich diesem inneren Gesetze mit Liebe unterzuordnen gewöhnt, muß er es vorerst gelernt haben, sein Wollen unter die äußere Satzung zu beugen. Der äußere Gehorsam ist ebenso der Wegbahner der inneren Freiheit, wie der dunkle Zug der Sympathie, welche den Menschen zum Menschen führt, der Wegbahner des Wohlwollens ist. Alle sittlichen Vorzüge, wie innere Freiheit, Vollkommenheit, die den einzelnen veranlaßt, sich mit andren zu vergleichen und an ihnen sich zu messen; das Wohlwollen, als ein sich Hingeben an das Interesse eines zweiten, ohne dabei an sich selbst zu denken; das Rechtsgefühl, das der äußeren Betätigung feste Grenzen absteckt; der Billigkeitssinn, der nach einem gewissen Ebenmaß der Individuen im Wohl und Wehe hinstrebt: sie alle können nur im geselligen Verbande gehörig hervorsprießen und zur angemessenen Vollendung gedeihen. Der vereinzelte Mensch müßte geistig und sittlich genommen verkümmern; er bliebe ein Wilder, ein Sklave seiner augen-

blicklichen Gelüste, unreif in seinem Wollen, beschränkt in seinen Interessen, nur an sich selber und sein Wohlsein denkend, keine Rechtsschranke anerkennend, um eine vernünftige Vergeltung unbekümmert, höchstens von dem dunklen Drange getrieben, eine erlittene Unbill zu rächen und geschehe dies auch blindlings an dem ersten besten, der ihm in den Wurf käme.

## II. Die angemessene Reihenfolge der gesellschaftlichen Ideen.

Was die natürliche Anordnung der gesellschaftlichen Ideen betrifft, so wird diese von der Reihenfolge der ursprünglichen Ideen wesentlich abweichen müssen; so führt es eben der Begriff der Gesellschaft mit sich. Der Hinblick auf die Natur des gesellschaftlichen Lebens läßt nahezu die umgekehrte Ordnung der Behandlung jener Ideen als zweckmäßig erscheinen. Mit der Anwendung der Idee der inneren Freiheit auf eine Mehrheit von Menschen kann – das leuchtet auf den ersten Blick ein – keineswegs die Reihe der abgeleiteten Ideen beginnen, sie muß vielmehr damit abschließen. Denn ehe höhere, ideelle Interessen bis in die unteren Schichten der Gesellschaft sich ihren Weg bahnen, ehe die praktische Einsicht sich in die Masse des Volkes einlebt und in ihr als gemeinsame Seele des Ganzen webt und waltet, müssen erst gar manche Zwischenstufen der ethischen Entwickelung durchlaufen werden. Im Gesellschaftsverbande treten notwendig diejenigen Ideen in den Vordergrund, welche die äußere Wirksamkeit der Menschen in ihrem Nebeneinander ordnen, also die Ideen des Rechts und der Billigkeit. Unter diesen beiden aber ist es wieder die Idee des Rechts, welcher bei der Anwendung auf eine Mehrheit von Menschen der Vorrang gebührt, denn sie bildet den Grundstein und Stützpfeiler der Gesellschaft.

Warum gerade mit der Rechtsidee zu beginnen ist, ist leicht einzusehen. Denn wenn man sich eine Mehrheit von Menschen auf einem gemeinsamen Boden zusammendenkt, liegt vor allem die Besorgnis nahe, daß zwischen ihnen über die verschiedenartigsten Objekte vielfacher Streit werde entstehen können. Dieser Gefahr muß vor allem begegnet werden. Geschähe dies nicht, würde dem Streite nicht durch rechtliche Einrichtungen ein Ziel gesetzt, so würde derselbe immer weiter um sich greifen und schließlich den Bestand der Gesellschaft selbst in Frage stellen, weil dadurch die gesellschaftlichen Bande immer mehr gelockert werden müßten. Deshalb ist eine durchgreifende Regelung des Rechts-

zustandes die erste und brennendste Frage, die an die Gesellschaft herantritt; sie muß vor allem als Rechtsgesellschaft dastehen.

Ist einmal dem Mißfallen am Streite gesteuert, ist eine allgemeine Rechtsordnung geschaffen, dann ist das nächste, woran gedacht werden muß, das, dem Mißfallen an unvergoltenen Wohl- und Wehetaten zu begegnen, d. h. die Idee der Billigkeit in dem gesellschaftlichen Leben einzubürgern. Nachdem also die Rechtsgesellschaft dasteht, muß die Mehrheit sofort zur Ausbildung eines Lohnsystems (im weiteren Sinne) schreiten.

Nachdem diesen beiden dringendsten Angelegenheiten Genüge geschehen und den beiden Ursachen des Mißfallens begegnet ist, kann erst die Gesellschaft auf positiven Beifall hinarbeiten, indem sie ihr Augenmerk darauf wendet, durch zweckmäßige Gebarung mit den vorhandenen Gütern die größtmögliche Wohlfahrt aller, die *Salus publica*, zu begründen und zu befördern. Die Idee des Wohlwollens zeigt sich dann in der Mehrheit verkörpert als der Musterbegriff eines Verwaltungs-Systems.

Dann erst, wenn das leibliche Bedürfnis hinlänglich gedeckt ist und infolgedessen ein gewisses Wohlgefühl die Mehrheit durchdringt, können höhere, ideelle Interessen an die Reihe kommen. Der äußere Wohlstand führt zu einer regeren und freieren Entfaltung der Kräfte und schafft die Mittel zu höherer Ausbildung und zu feinerem Lebensgenuß. Allmählich wird sich in der mit allem Lebensbedarf reichlich ausgestatteten Gesellschaft das Streben nach erweitertem und vertieftem Wissen, nach künstlerischem Schaffen und Gestalten, nach Veredelung der sozialen Sitte, nach Vergeistigung der religiösen Formen regen. Die Idee der Vollkommenheit übernimmt nun die Führung der Gesellschaft und gestaltet sich zu einem Kultur-System.

Erst nachdem auch dieses seine Aufgabe gelöst und die Gesellschaft auf allen Gebieten geistiger Betätigung, in Wissenschaft, Kunst, sozialer Sitte und Religion, ihrem Höhepunkte entgegengeführt hat; erst nachdem das Gute, Wahre, Schöne, Göttliche sich in die Mehrheit derart eingelebt hat, daß die praktische Einsicht alle (wenn auch in verschiedenen Graden) durchdringt, in ihnen webt und waltet und alle ihre Schritte leitet: dann endlich kann die innere Freiheit in der Mehrheit sich darleben und sich jenes Ideal verwirklichen, das wir mit dem Namen einer „beseelten Gesellschaft" bezeichnen.

Die beseelte Gesellschaft bildet demnach den Schlußstein und die Krone aller gesellschaftlichen Einrichtungen. Sie ist ein Ideal, von dem die in der Wirklichkeit vorhandenen Gesellschaften allerdings noch

ziemlich weit abstehen, dem aber allmählich immer näher zu kommen die höchste und preiswürdigste Lebensaufgabe jeglicher Menschengesellung sein soll.

---

## I. Die Idee einer Rechtsgesellschaft.

### § 22.

Diese Idee stützt sich auf folgende Voraussetzungen:

Erstens. Denken wir uns eine Mehrheit von Menschen auf einem gemeinsamen Boden beisammen, der sie durch mancherlei Reichtümer anlockt und in ihnen ein mannigfaches Begehren hervorruft, so dürfen wir voraussetzen, daß unter den vielen vielfach entgegengesetzte Verfügungen über dieselben Objekte entstehen werden, kurz, daß unter ihnen vielfacher Streit hervorbrechen wird, oder doch jeden Augenblick hervorbrechen kann.

Denken wir uns nun zweitens hinzu, es sei in jener Mehrheit zugleich das Bewußtsein erwacht, welch leidiges und verwerfliches Schauspiel der Streit ihrer Willen ergeben müßte, wenn er wirklich ausbrechen und immer größeren und größeren Umfang annehmen sollte.

Nehmen wir endlich drittens noch an, daß jene Mehrheit zugleich die praktische Weisung, welche sich aus dem Urteile „der Streit mißfällt unbedingt!“ ergibt, vollkommen begriffen habe, so ist die natürliche Folge hiervon, daß sich in ihnen allen der gleiche Wille regen wird, untereinander solche Anstalten ins Leben zu rufen, die geeignet wären, den Streit im vornherein möglichst zu verhindern, aber auch den nichtsdestoweniger dennoch entstandenen schnellstens und bestens zu schlichten. Sobald aber dieser Wille in der Gesamtheit allenthalben zu Tage tritt, ist damit schon der Grund zu einer Rechtsgesellschaft gelegt, denn alles weitere, was dann die Mehrheit unternimmt, ist nur die folgerichtige Entwickelung und nähere Darbildung dieses Grundgedankens.

Wir definieren demnach die Idee einer Rechtsgesellschaft als den Musterbegriff einer Mehrheit von Menschen, welche sich untereinander dahin geeinigt haben, solche Anstalten ins Leben zu rufen, die da geeignet wären, den Streit im voraus zu bannen und zugleich den trotzdem entstandenen Streit schnellstens und bestens zu schlichten und seine nachteiligen Folgen möglichst zu beseitigen.

## Anwendung dieser Idee.

Es regt sich nun die Frage, welcher Art denn jene Anstalten sein werden, vermöge deren dem Streite dauernd kann begegnet werden? Das einzige Auskunftsmittel bildet da offenbar die Errichtung von Rechten, d. h. die möglichst genaue Abgrenzung der Eigentums- und Tätigkeitsgebiete. Dieser Rechte werden im allgemeinen so vielerlei sein, als vielerlei Veranlassungen zum Streite durch den gegenseitigen Verkehr der Menschen untereinander gegeben sind. An diesem Orte können wir uns lediglich auf eine knappe Übersicht der Hauptkategorien der von der Rechtsgesellschaft zu errichtenden Rechte einlassen. Als solche lassen sich folgende zwei feststellen:

Die erste Kategorie bilden jene Rechte, welche bezwecken, dem Streite im vorhinein vorzubeugen. Diese können wir vorbeugende, präventive Maßnahmen nennen.

Dazu gesellt sich dann eine zweite Kategorie von Rechten, deren Bestimmung es ist, den bereits ausgebrochenen Streit zu schlichten und seine nachteiligen Folgen möglichst schnell und möglichst gründlich zu beseitigen. Diese stellen sich dann als Maßnahmen von repressiver (abwehrender) Art dar.

### I. Erste Hauptkategorie.

In diese Kategorie, welche die vorzüglichsten Vorbeugungsmaßregeln zur Hintanhaltung des Streites betrifft, gehören insbesondere: die Errichtung des Eigentumsrechts, des Besitzergreifungsrechts, des Rechts auf persönliche Freiheit.

### A. Erörterung des Eigentumsrechts.

Bei der Erörterung des Eigentumsrechts innerhalb der Gesellschaft ist es nötig anzuknüpfen an die bei der Entwicklung der ursprünglichen Idee des Rechts gewonnenen Resultate. Man muß hier namentlich zurückgreifen auf die Erörterung des Ursprungs der Rechte im engeren Sinne des Wortes und hiermit sich den zweiten Hauptfall, der die Veranlassung zur Rechtsbildung darbietet, vergegenwärtigen.

Wir nahmen dort an, zwischen zwei Individuen A und B drohe ein Streit auszubrechen über ein und dasselbe Objekt x, das weder mit der Person des einen noch des andren in einem innerlichen und unabtrennlichen, sondern lediglich äußeren, mithin löslichen Zusammenhange stehe. Unter so bewandten Umständen erging die praktische Weisung gleichmäßig an beide, ihr Wollen von dem streitigen

Objekte zurückzuziehen, d. h. dasselbe zu überlassen. Indem nun etwa A es war, welcher jener Weisung zuerst gehorchte und von dem Gegenstande x abließ zu Gunsten des B, dieser aber sich jenes Überlassen zu Nutzen machte und den überlassenen Gegenstand annahm, entstand aus diesem beiderseitigen Handeln ein Recht, vermöge dessen dem B fortan die ausschließliche Verfügung über jenen Gegenstand zufiel, d. h. B hatte durch eben dieses Überlassen von seiten des A das Eigentumsrecht über den Gegenstand x erlangt.

Wenden wir nun das dort gewonnene Ergebnis hier an. So wie dort, wo zwischen zwei Personen über irgend einen Gegenstand ein Streit auszubrechen drohte, sich die Forderung beiderseitigen Überlassens ergab: so ergibt sich hier, wo unter allen die Veranlassung zum Streite vorliegt, folgerichtiger Weise die Aufforderung zum allseitigen Überlassen.

Diese Forderung des allseitigen Überlassens hat *Herbart* in folgende wissenschaftliche Formel gebracht: „Alle müssen allen alles zu allseitigem Gebrauche überlassen." Darin liegt, wenn man dieselbe zergliedert, eigentlich eine vierfache Forderung: 1. Es müssen alle überlassen. 2. Es muß auch allen überlassen werden. 3. Das Überlassen muß sich auf alle Gegenstände und 4. bei jedem Gegenstande auf alle möglichen Gebrauchsweisen erstrecken.

Diese Formel ist mit Umsicht und klarer Vorberechnung so umfassend hingestellt, weil nur, wenn alle jene in ihr enthaltenen Punkte vollständig erfüllt sind, der Streit gründlich vermieden wird. Würden nur einige überlassen, andere nicht, so befänden sich die letzteren mit den ersteren im Streite, und sie träfe der Vorwurf, ihn hervorgerufen zu haben. Würde nur einigen und nicht allen überlassen werden, so hätte man mit den vom Überlassen Ausgeschlossenen, mithin in ihren Ansprüchen Verkürzten, zu streiten. Würden einzelne Objekte vorbehalten bleiben, welche man nicht überließe, so könnte eben wegen jener ausgenommenen Gebrauchsweisen Streit entstehen.

Ziehen wir nur aus dem eben Entwickelten weitere Folgerungen. Denken wir uns, die Gesamtheit habe jener Forderung des allseitigen Überlassens durchgängig gehorcht, setzen wir also den Fall: es sei von der einen Seite durchgängig überlassen, von der andren Seite aber dieses Überlassen durchgängig benutzt worden, so ist die natürliche Folge hiervon die, daß nun für jeden einzelnen die Befugnis entstanden ist, über jene bestimmte Sache, welche ihm infolge dieses durchgängig stattgefundenen Überlassens zufiel, mit Ausschließung jedes andren verfügen zu dürfen. Diese Befugnis, über eine gewisse Sache

mit Ausschließung aller übrigen verfügen zu dürfen, bildet das Eigentumsrecht.

Indem wir jedoch das Eigentumsrecht auf die wissenschaftliche Formel des allseitigen Überlassens gegründet haben, ist es zugleich unsere Aufgabe, Mißverständnissen, welche diese Formel etwa erzeugen könnte, zu begegnen und ihren wahren Sinn näher zu beleuchten. Es muß in dieser Beziehung ausdrücklich hervorgehoben werden, daß dieses allseitige Überlassen keineswegs als ein offenkundiger Akt einer irgendwo oder irgendwann allgemein erfolgten gegenseitigen Güterverteilung aufzufassen ist. Das heißt, näher bestimmt, es ist keineswegs so gemeint, als ob alle die einzelnen, welche eine Rechtsgesellschaft bilden oder eine solche zu bilden sich erst anschicken, es nötig hätten, sich zu einer Art Generalversammlung auf irgend einem Blachfelde zusammen zu finden und sich alsdann in eine spezielle Auseinandersetzung über die vorhandenen einzelnen Objekte einzulassen und etwa zu erklären: Dir A soll der Gegenstand α, dir B der Gegenstand β, dir C der Gegenstand γ fortan ausschließend angehören. Dergleichen wird höchstens bei dem unbeweglichen Eigentum erfolgen können, wenn z. B. bei einer Völkerwanderung eine Horde Menschen ein von den früheren Bewohnern verlassenes Land vorfände, dasselbe besetzte und nun etwa centurienweise den Grundbesitz verteilte.

Aber auch von diesem Falle können wir absehen und das allgemeine, allseitige Überlassen lediglich in dem Sinne auffassen, daß alle allen bezüglich aller Gegenstände, sowie bezüglich aller Gebrauchsweisen jedes einzelnen Objekts die gleiche Gesinnung entgegenbringen: Keiner wolle seinerseits Urheber des Streites werden, also jedem lassen, was er eben hat, und sich zugleich hüten, sich wider den Willen andrer, dabei Beteiligter irgend eine Sache oder auch nur deren zeitweisen Gebrauch anzueignen.

Dazu ist durchaus kein positiver Akt erforderlich, es reicht vielmehr das bloße sich enthalten, das bloße sich zurückziehen von jenen Objekten hin, welche sich bereits im Besitze eines andren befinden.

Zur Bildung einer Rechtsgesellschaft überhaupt und zum Ursprunge des Eigentumsrechts insbesondere gehört also nichts weiter, als die stillschweigende Voraussetzung, alle Glieder der Gesellschaft seien von dem Grundsatze „jedem das Seine", „*Suum cuique*", durchdrungen. Denn wo sich diese Gesinnung vorfindet, da liegt in ihr naturgemäß fürs erste die Anerkennung des gegenwärtigen tatsächlichen Besitzes; fürs zweite aber auch die weitere Gewähr, man wolle ebenso das später erst noch zu erwerbende Eigentum anerkennen. Und eben auf diese

Anerkennung des bis dahin bloß tatsächlichen Besitzes kommt es hier vor allem an; denn erst die allgemeine Anerkennung ist es, die diesen Besitz zum rechtlichen erhebt.

Daß es in der Tat bezüglich des Eigentumsrechts vor allem und in erster Linie auf die Anerkennung des tatsächlichen, bereits vorhandenen Besitzes ankommt, kann der Rückblick auf die untrüglichsten und einfachsten Gesellschaftszustände dartun. Gehen wir zurück zu den rohesten Anfängen des Gesellschaftslebens, so werden wir finden, daß es gewiß schon mannigfachen Besitz gegeben hat, bevor noch von rechtlichen Veranstaltungen die Rede sein konnte. Aller Besitz war vor der Begründung der Gesellschaft ein bloß tatsächlicher und ist durch sie erst zum rechtlichen erhoben worden. Ganz nackt, jeglichen Besitzes bar, traten ja schon uranfänglich die Glieder nicht ein. Denken wir z. B. eine Schar von Indianern, die bisher nur familienweise im Urwalde umherstreiften, käme auf den Gedanken, eine feste Ansiedelung und damit auch eine Rechtsgesellschaft zu bilden, so bringt gewiß jeder einzelne schon irgendwelche Gegenstände mit, z. B. Pfeil und Bogen, Lanzen, Felle erjagter Tiere, Geräte zum Hüttenbau, Matten, die Weib oder Tochter geflochten u. s. w. Das erste, was jetzt die Gesamtheit tun muß, ist, ihm den Besitz dessen, was er mitbringt, zu gewährleisten, und erst mit dieser Garantie ist der bisher nur tatsächliche Besitzer Eigentümer aller jener mitgebrachten Gegenstände geworden.

Diese Garantie, die man sich, wenn auch nur stillschweigend, gegenseitig leistet, was ist sie andres, als ein Ausfluß des Gedankens: „Der Streit mißfällt unbedingt!"? — Das bestätigt unter andrem auch eine eigentümliche Rechtssitte, die unter den Südsee-Insulanern herrscht. Es findet sich nämlich auf einzelnen Inselgruppen eine Art rechtlichen Übereinkommens, vermöge dessen irgend ein Gegenstand, über welchen ein Priester oder Häuptling das Wort „Tabu" (heilig, unnahbar, unantastbar) ausspricht, fortan von niemandem berührt, ja mit einer gewissen Scheu gemieden wird, denn jeder fühlt es, daß sein Dawiderhandeln einer Streiterhebung gegen alle diejenigen gleichkommen würde, durch deren gemeinsamen Willen diese, das Eigentum schützende Maßregel anerkannt wurde.

Die Anerkennung des Mein und Dein bildet also überall und zu allen Zeiten den Grundpfeiler des Gesellschaftslebens. Sie ist das erste Recht, das errichtet werden muß.

## B. Das Okkupationsrecht.

(Das Recht zur Besitzergreifung herrenloser Güter.)

Mit der Errichtung des Eigentumsrechts ist vor der Hand nur der Streit in betreff der bereits vorhandenen materiellen Güter beseitigt. Es kann aber auch über solche Gegenstände, die erst künftig auftauchen sollten, sobald sie eben zum Vorschein kommen, ein Streit entstehen, z. B. über einen zur Zeit noch in der Erde verborgenen Schatz. Es muß also schon im voraus hierüber eine Übereinkunft getroffen, d. h. ein Recht errichtet werden, wem solche zur Zeit der Auffindung noch herrenlose Gegenstände zufallen sollen.

Diese Übereinkunft, vermöge deren festgestellt wird, wie man es bezüglich der künftig aufzufindenden und der im Augenblick der Auffindung noch herrenlosen Güter halten wolle, heißt das Okkupationsrecht.

Gewöhnlich wird im voraus bestimmt, der erste, welcher einen solchen Gegenstand finde und sich denselben anzueignen wünsche, solle als dessen rechtmäßiger Besitzer gelten, nach der alten juristischen Regel: »*Res nullius cedit primo occupanti.*«[1] Wie der Grundsatz, über den man sich geeinigt hat, laute, ist im allgemeinen gleichgültig, wenn nur die Einigung selbst besteht. Denn laute er, wie er wolle, sobald er einmal durch eine ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft anerkannt ist, so bildet er eine feste Regel des künftigen Verhaltens zur Vermeidung des Streites, er besteht also zu Recht und muß von allen Gesellschaftsgliedern anerkannt werden. Wollte man später einem andren Grundsatze folgen, so müßte diese Änderung wieder nur auf Grundlage einer allgemeinen Willenseinigung erfolgen.

In der Tat sind denn auch im Lauf der Zeiten verschiedene Grundsätze hinsichtlich der Besitzergreifung herrenloser Güter zur Geltung gekommen. Es mag hier nur auf drei verschiedene Auffassungen hingedeutet werden, wie sie sich im römischen Recht, im Sachsenspiegel und im deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch vorfinden. Nach dem bei den Römern geltenden Recht gehörte der auf eigenem Grunde gefundene Schatz dem Finder. Nach dem Sachsenspiegel, dem ältesten deutschen Rechtsbuch des Mittelalters, hatte der Schatz, wo er auch gefunden sein mochte, dem Fiskus (genauer gesagt, der königlichen Gewalt) zuzufallen. Dieser Grundsatz ruhte ganz und gar auf der, aus dem Lehnswesen hervorgegangenen Grundanschauung, daß das Obereigentum über alle innerhalb des Staatsgebietes sich vorfindenden Güter der königlichen

---

[1] Herrenloses Gut geht auf den ersten, der es in Besitz nimmt, über.

Gewalt zukomme; diese eignete sich hier also das herrenlose Gut ähnlich wie ein durch den Tod des letzten Besitzers heimgefallenes Lehn an. Im Bürgerlichen Gesetzbuch endlich ist die Verfügung getroffen, daß, wenn irgendwo ein Schatz gefunden wird, das Eigentum zur Hälfte von dem Entdecker, zur Hälfte von dem Eigentümer der Sache, in welcher der Schatz verborgen war, erworben wird. Der Entdecker ist hier als *primus occupans*, als der erste Besitzergreifer, beteiligt, der Eigentümer als der Nutznießer seines Grundes, indem der Schatz gewissermaßen als ein Erzeugnis des ihm gehörigen Bodens erscheint; fehlt es an einem Entdecker, so fällt der ganze Schatz dem Eigentümer zu.

### C. Das Recht der persönlichen Freiheit.

Mit der Errichtung des Eigentums- und Okkupationsrechts ist aber immer noch der Streit nicht vollständig vermieden, es ist damit bloß dem Streite betreffs der äußeren Objekte begegnet. Dieser kann aber ebenso leicht wie Sachen auch die Personen selbst betreffen und ist dann noch weit gefährlicher, weil aufreizender. Denn es begreift sich von selbst, daß ein jeder allenfalls auf irgend ein äußeres Gut, das mit seinem Ich nur in einem lockeren Verbande steht, zu verzichten im stande ist, während ihn jede Zumutung, welche seine Persönlichkeit und hiermit unabtrennlich zusammenhängende Güter, wie etwa seine moralische Überzeugung, seine Selbständigkeit, seinen guten Namen u. s. w. betrifft, im innersten verletzen muß. In einem solchen Falle würde er sich genötigt sehen, zur Wahrung dieser unveräußerlichen Güter den Streit aufzunehmen und fortzuführen.

Um also diesem Übelstande vorweg zu begegnen, muß ein weiteres Übereinkommen getroffen werden, des Inhaltes: Jeder habe die Persönlichkeit des andren zu achten und sich demgemäß jeder willkürlichen Verfügung über Leib und Leben, Kräfte und Leistungen des andren zu enthalten.

Diese Übereinkunft, wonach niemand über die Person des andren nach eigenem Gutdünken und ohne dessen Zustimmung verfügen dürfe, bildet das Recht der persönlichen Freiheit.

Hierdurch ist jedem der persönliche Schutz von seiten der Gesellschaft gewährleistet und jede Vergewaltigung und Verletzung, jede Unterdrückung und Verführung seines Nebenmenschen im voraus verpönt.

## II. Die zweite Hauptkategorie

bilden die Maßregeln repressiver Art, nämlich die rechtlichen Veranstaltungen zur Schlichtung des Streites und zur Beseitigung seiner

nachteiligen Folgen. Dahin gehört namentlich: die Errichtung des Civilrechts, die Feststellung des Zwangsrechts, die Einsetzung des Strafrechts.

## A. Das Civilrecht.

Selbst wenn die in der ersten Kategorie berührten Rechte errichtet sind, kann noch immer ein Streit entstehen, und zwar zunächst darüber, wie weit in einem besonderen Rechtsverhältnisse einerseits die Befugnis, anderseits die Rechtsverbindlichkeit reiche. Es kann nämlich, vielleicht bloß infolge der unvollkommenen Abfassung eines abgeschlossenen Vertrags, ein begründeter Zweifel darüber entstehen, was und wie viel von der einen Seite überlassen, von der andren übernommen wurde. Oder es kann mitunter die Sophisterei des einen Teiles in den an sich klaren Wortlaut des Vertrages künstlich subjektive Bedenken hineingetragen haben. In dem einen wie im andren Falle ist die Veranlassung zu einem Streite von besonderer Art vorhanden, nämlich die Veranlassung zu einem Rechtsstreite (Prozeß), vermöge dessen erst genauer ermittelt werden muß, was unter diesen besonderen Verhältnissen als Recht zu gelten habe.

Wer soll nun hierüber entscheiden? Wäre es etwa statthaft, die Auslegung eines solchen zweifelhaften Rechtsfalles den Interessenten selbst anheim zu geben? Gewiß nicht, denn jeder der beiden Teile würde die ihm günstige Auslegung zur Geltung zu bringen suchen, die des Gegners zurückweisen. Daraus würde ein unaufhörlicher Streit folgen.

Das einzige Auskunftsmittel, einen derartigen Streit zu Ende zu führen, besteht also darin, daß im voraus das allgemeine Übereinkommen getroffen werde: Jeder habe im Falle eines zweifelhaften Rechts und des hierdurch veranlaßten Rechtsstreites sich dem Ausspruche eines unbeteiligten dritten zu fügen, welcher alsdann nach gewissen festgesetzten Normen und unter Beobachtung gewisser Förmlichkeiten bei Fällung seines Urteilsspruchs werde vorzugehen haben.

Dieser unbeteiligte dritte ist der von der gesellschaftlichen Autorität eigens mit diesem Amte betraute rechtskundige Richter. Die allgemeinen Normen, wonach streitige Rechtsfälle zu entscheiden sind, bilden das Civilrecht. Der Inbegriff jener Förmlichkeiten, an welche der Richter bei der Voruntersuchung, bei der Prüfung der Rechtsansprüche beider Teile, bei Fällung seines Spruches und Vollstreckung des gefällten gebunden ist, heißt Civilprozeßordnung, weil hierin der ganze *modus procedendi,* die Art und Weise des Verfahrens, genau vorgezeichnet ist.

Dieses Civilrecht gilt selbstverständlich lediglich in betreff der Streitigkeiten der einzelnen Gesellschaftsglieder untereinander. Rechts-

streite, welche sich zwischen einzelnen Staaten oder Völkern ergeben, werden nach eigenen Normen entschieden, die man unter dem Namen des Völkerrechts begreift.

## B. Das Zwangsrecht.

Auch die Errichtung von Gerichten, die Abfassung eines bürgerlichen Gesetzbuches und die Festsetzung einer Prozeßordnung schützen den Bestand der Rechte der Gesellschaftsglieder noch immer nicht vollständig. Denn das Rechtsbewußtsein, das Rechtsgefühl ist, wie leider die Erfahrung dartut, nicht bei allen Gesellschaftsgliedern gleich klar und gleich lebhaft entwickelt. Darum mögen die Rechtsgrenzen noch so genau und umsichtig abgesteckt, mögen die Schranken, die den Freiheitsgebrauch des einzelnen begrenzen, noch so klar erkennbar sein – jede Gesellschaft hat ihre verkommenen Subjekte, welche gewissenlos genug sind, diese Schranken zu durchbrechen und in die allgemeine Rechtsordnung störend hinüber zu greifen. So geschieht es denn, daß von so entarteten Individuen den einzelnen Gesellschaftsgliedern irgend etwas widerrechtlich vorenthalten und entzogen oder positiver Schaden, direktes Wehe zugefügt wird.

Dieser Fall unterscheidet sich, wie leicht wahrzunehmen ist, von dem früheren des bloßen Rechtsstreites dadurch, daß dort in den meisten Fällen nur ein irriges Rechtsurteil zu Grunde lag, während hier geradezu der verkehrte und verdorbene Rechtswille tätig ist und Streit erhebt.

Unter so bewandten Umständen kann selbstverständlich die Gesellschaft nicht müßig zusehen, daß die Rechtsgrenzen, die sie selber gezogen hat, willkürlich durchbrochen und erschüttert werden, vielmehr liegt ihr die sittliche Pflicht ob, das gefährdete Recht ihrer Glieder energisch zu wahren und zu verteidigen. Unterließe sie das, so würde sie ebenso unsittlich als unklug handeln, sie würde dem Tadel jedes Einsichtigen anheimfallen, ja sogar ihre eigene Existenz gefährden und ihre eigene Autorität bloßstellen. Das Unrechttun würde dann immer größeren Umfang annehmen und die gesellschaftlichen Bande allmählich auflockern. Sie muß also im Gegenteil alles aufbieten, damit der Verletzte wieder zu dem ihm gebührenden Rechte gelange, das Unrecht aufhöre und der frühere Zustand (der *Status quo ante*) wieder hergestellt werde. Die Gesellschaft hat in einem solchen Falle darauf hinzuwirken, daß der Rechtsverletzer bei materiellem Schaden, welchen er dem andren zugefügt, das Entzogene wiedererstatte, oder wo dies nicht mehr tunlich, weil das entzogene Objekt verbraucht oder verdorben

ward, vollen Schadensersatz leiste. War die Verletzung dagegen nicht materieller, sondern ideeller Art, betraf sie die Person des andren, schädigte sie ihn etwa an seiner Ehre, so muß der Beschädigte zur Genugtuung, zur Satisfaktion (zum Widerruf, zur Abbitte oder Ehrenerklärung) angehalten werden.

Wie nun aber, wenn der Rechtsverletzer zu dem ihm auferlegten Schadensersatze oder der Satisfaktion sich nicht gutwillig herbeiläßt? Dann bleibt offenbar nur der Zwang, die Anwendung von Gewalt, übrig. Dies aber darf nicht ohne weiteres geschehen; denn an und für sich betrachtet, würde der Zwang selbst wieder als eine Rechtsverletzung, als ein Eingriff in die persönliche Freiheitssphäre des zu Zwingenden erscheinen. Es wäre also hier ein Widerstreit vorhanden.

Dieser Widerstreit ist aber dadurch im vornherein beseitigt und der Zwang verliert ganz und gar den Charakter einer Rechtsverletzung, sobald einmal die Konvention, die, sei es auch nur stillschweigende, Vereinbarung getroffen wurde: daß jeder im Falle eines begangenen Unrechts sich dem infolge seiner eigenen Handlungsweise nötig gewordenen Zwange werde zu fügen haben.

Ist einmal das Zwangsrecht eingeführt und wenn auch nur stillschweigend von der Mehrheit anerkannt und zugestanden, so hat sich der einzelne den durch seine eigene Tat nötig gewordenen Zwangsmaßregeln zu fügen, denn seine Widersetzlichkeit würde zu seiner früheren Schuld dann nur noch eine neue hinzufügen. Der Zwang ist also nicht ein Bestandteil des Rechts an sich, sondern muß erst wie jedes Recht errichtet werden.

### C. Das Strafrecht.

Endlich ist noch eine weitere Einrichtung zum Schutze der bedrohten Rechte der Gesellschaftsglieder nötig — die Einsetzung des Strafrechts.

Es gibt nämlich auch so geartete Rechtsverletzungen, welchen gegenüber jeder Schadensersatz, jede Genugtuung unmöglich ist (z. B. Tötung oder Verstümmelung). Solche Rechtsverletzungen bilden für die Gesellschaft ein besonders empfindliches Übel. Hier handelt es sich also darum, mit aller Gewalt der öfteren Wiederkehr derselben durch Repressivmaßregeln entgegen zu wirken.

Es erscheint hier durch die Sachlage angezeigt, einen psychologischen Druck auf den rechtswidrigen Willen zu üben, und auf solche Weise Individuen, welche nicht schon das eigene Gewissen von der Ausführung rechtswidriger Handlungen zurückhält, durch die Vorstellung eines angedrohten Wehes von der Ausführung ihres Vorhabens zurückzuschrecken.

Die Gesellschaft ist also genötigt, im Interesse der Rechtssicherheit zu den früher erwähnten Einrichtungen noch die Festsetzung des Strafrechts hinzuzufügen.

Das Strafrecht ist die getroffene Übereinkunft, daß ein jeder, der eine gewisse Rechtsverletzung begehen würde, das hierfür im voraus angedrohte Wehe werde zu erleiden haben.

Ist einmal eine solche Übereinkunft getroffen, d. h. ist das Strafrecht allgemein bekannt gemacht, so kann sich niemand darüber beschweren, wenn im Betretungsfalle über ihn das im voraus angedrohte Wehe wirklich verhängt wird. Er wußte ja im voraus, was ihn erwartet, wenn er von seinem verwerflichen Unternehmen nicht abstehen sollte, und hat selbst durch seine Tat die für ihn empfindlichen Folgen heraufbeschworen. Wenn sie ihn nun treffen, geschieht ihm nur, was recht ist.

Dabei wäre noch zu bemerken, fürs erste, daß die Anwendung der Strafe nicht bloß eine Forderung der Idee der Billigkeit (§ 17) ist, welche den Rückgang von angemessenem Wehe gebieterisch verlangt, sondern daß sie zugleich auch schon vom reinen Rechtsstandpunkte aus begründet ist.

Der Vollzug der Strafe an dem Rechtsverletzer erscheint durch folgendes zur Genüge gerechtfertigt: Jedermann gibt stillschweigend zu, daß er nur insofern und nur solange Anspruch auf Unantastbarkeit seiner eigenen Rechte hat, inwiefern und solange er selber die Rechte andrer anerkennt und achtet. Sobald er aber seinerseits die Rechte andrer verletzt, hat er damit von selbst die eigene Rechtsunantastbarkeit verwirkt; mithin kann er mit vollem Fug und Recht der Strafe unterworfen werden.

Das führt zugleich zu der weiteren Bemerkung, daß wir mit dem Strafrechte eigentlich hart an der Grenzscheide zweier ethischen Ideen, nämlich der Rechtsgesellschaft und des Lohnsystems stehen. Die Strafe bildet für beide einen gemeinsamen Berührungspunkt. Beide müssen auf ihren Vollzug dringen, aber jede aus einem andren Gesichtspunkte. Für die Rechtsgesellschaft ist dieselbe nur von einem mittelbaren Interesse, sie hat hier bloß die Bedeutung eines Bollwerks zum Schutze der bestehenden Rechte; für die Idee des Lohnsystems dagegen hat sie eine direkte Bedeutung als geforderte Vergeltung des ursprünglichen Wehes.

---

## II. Die Idee eines Lohnsystems.

### § 23.

Denken wir uns wieder eine Mehrheit von Menschen, welche in so enger Berührung zu einander stehen, daß von der einen und der andren Seite eine mannigfache Zufügung von Wohl und Wehe kaum ausbleiben kann: so wird bald da, bald dort sich das Mißfallen an unvergoltenen Wohl- und Wehetaten regen.

Hat nun die Mehrheit einen offenen, regen Sinn für dieses Mißfallen, hat sie zugleich auch die praktische Weisung begriffen, die sich aus diesem Mißfallen ergibt: so wird sich auch der Wille in ihr regen, solche Anstalten ins Leben zu rufen, vermöge welcher jenem Mißfallen begegnet und der praktischen Forderung, welche auf Vergeltung lautet, Genüge geleistet wird. Damit ist der Grund zur Ausbildung eines Lohnsystems gelegt. Denn unter einem Lohnsystem hat man sich eben zu denken den Musterbegriff einer Mehrheit von Menschen, welche sich dahin geeinigt haben, solche Anstalten ins Leben zu rufen, damit unter ihnen fortan womöglich keine Wohl- und Wehetat unvergolten bleibe. — (Man könnte auch kurzweg das Lohnsystem erklären als eine Mehrheit von Menschen, verbunden durch das gemeinsame Wollen, die Idee der Billigkeit auf die angemessenste Weise zur Ausführung zu bringen.)

### Nähere Gliederung dieser Idee.

Was die nähere Einteilung des Lohnsystems betrifft, so gliedert sich dasselbe natürlicher Weise in zwei Hauptgruppen, denn seine Wirksamkeit ist eben von doppelter Art. Es hat fürs erste Wohltaten zu vergelten, d. h. zu belohnen; fürs zweite Wehetaten zu vergelten, d. h. zu strafen. Man kann deshalb sagen, das Lohnsystem im weiteren Sinne des Wortes gliedert sich in das Lohnsystem im engeren Sinne und in das Strafsystem.

A. Das Lohnsystem im engeren Sinne,

die Veranstaltungen zur Vergeltung der Wohltaten.

Wenn es sich um Vergeltung der Wohltaten handelt, so ist vor allem zu unterscheiden zwischen öffentlichen und Privatwohltaten, wobei zugleich bemerkt wird, daß man hier den Begriff der Wohltat im weitesten Sinne zu nehmen hat, nämlich als Tat, die einem andren

irgendwie zu gute kommt. Als öffentliche Wohltaten bezeichnen wir diejenigen, welche von dem einzelnen oder von der besonderen Körperschaft dem Ganzen, der Gesellschaft als solcher, erwiesen wurden. Privatwohltaten dagegen nennen wir diejenigen, welche die einzelnen oder einzelne Genossenschaften sich gegenseitig untereinander erweisen.

Bezüglich der einen und der andren Art gelten verschiedene leitende Grundsätze. Allerdings hat die Mehrheit dafür zu sorgen, daß die erwiesenen Wohltaten vergolten werden, aber nicht immer hat sie unmittelbar selber Vergeltung zu üben, sondern oft bloß mittelbar (durch Anordnung und Überwachung) darauf hinzuwirken, daß von den hierzu Angewiesenen angemessene Vergeltung geübt werde.

Unmittelbar an die Vergeltung gewiesen ist die Gesellschaft lediglich betreffs der öffentlichen Wohltaten, denn diesen gegenüber ist kein bestimmtes Individuum berufen und auch kaum befähigt, Vergeltung zu üben. Die dem Ganzen geleisteten Dienste und die um dieses erworbenen Verdienste kann und soll wieder nur das Ganze, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat lohnen. Die Kraft des einzelnen ist da meistens unzulänglich, und wenn sie auch in einzelnen Fällen ausreichte, so ist der einzelne doch allein keineswegs dazu verpflichtet. Welche Privatkraft wäre z. B. ausreichend, um einen Helden, der das Vaterland in gefährlichen äußeren oder inneren Krisen gerettet, einen Gelehrten, der eine Entdeckung oder Erfindung gemacht, welche die Wissenschaft bereichert, dem Lande, aus dem sie entsprungen, Ehre schafft, vielleicht selbst zur Hebung des Nationalwohlstandes wesentlich beiträgt, oder einen Künstler, welcher Werke von unvergänglicher Schönheit geschaffen hat, würdig zu belohnen? In allen diesen und ähnlichen Fällen muß die Anerkennung des Verdienstes und seine würdige Belohnung vom Ganzen ausgehen.

Damit aber die Gesellschaft die von dem einzelnen oder ganzen Genossenschaften geleisteten Dienste und die um Rechtssicherheit, materielle Wohlfahrt oder Kultur erworbenen Verdienste angemessen belohnen könne, muß sie auf zweierlei Veranstaltungen ihr Augenmerk richten: erstens muß sie sich in der laufenden Kenntnis dessen zu erhalten suchen, was von den einzelnen oder besondern Genossenschaften zu Gunsten des Ganzen geleistet wurde; zweitens muß sie darauf bedacht sein, zu jeder Frist die genügenden Mittel zur Hand zu haben, die hervortretenden Verdienste gebührend zu belohnen.

In der steten Kenntnis der innerhalb ihres Gebietes vorkommenden verdienstlichen Leistungen der einzelnen oder Genossenschaften kann sich die Gesellschaft (beziehentlich deren leitende Organe) erhalten,

einmal im Zuge der Ausübung ihres Oberaufsichts-Rechts, also im Wege der Verwaltung, durch die betreffenden Vorstände und Aufsichtsorgane, sodann auch im Wege der Öffentlichkeit, der Presse; diese beiden Quellen können sich zugleich gegenseitig in vorteilhafter Weise ergänzen. Die öffentliche Presse, wenn sie gut geleitet ist und in der Tat die allgemeine Meinung darstellt, nicht Parteiinteressen dient und Ringe vertritt, bringt schnell und sicher Kunde von dem, was da oder dort Verdienstliches geleistet wurde. Sie kann mitunter zurechtstellen und auf das rechte Maß zurückführen, was schönfärbende oder parteiische Berichte übertrieben geschildert haben, anderseits wieder das in den Schatten gestellte Talent, verkannte Verdienste gebührend hervorheben.

Wenn es sich aber weiter darum handelt, die nötigen Mittel flüssig zu machen, womit man lohnen kann, so muß sich in dieser Beziehung das Lohnsystem an zwei andre gesellschaftliche Systeme anlehnen, an die Rechtsgesellschaft und an das Verwaltungssystem.

An die Rechtsgesellschaft, denn die Mittel sind nur aufzubringen aus regelmäßigen Beiträgen der einzelnen Gesellschaftsglieder oder von kleineren Gesellschaftsgruppen. Soll man auf diese Beiträge mit voller Sicherheit rechnen können, so muß ihre Ziffer im voraus genau bestimmt sein; es muß ferner die Gesellschaft auch in der Lage sein, diese Beiträge (die dadurch den Charakter ständiger Abgaben, Steuern und Gefälle gewinnen) nötigenfalls auch durch Anwendung von Zwangsmitteln hereinzubringen. Das setzt aber voraus, daß die einzelnen oder die Genossenschaften zur Leistung solcher ständigen Beiträge von Rechts und Gesetzes wegen anzuhalten seien. Es zeigt sich also schon an dieser Stelle, wie unumgänglich das Inslebentreten des Lohnsystems das frühere Vorhandensein einer Rechtsgesellschaft voraussetzt.

Nicht minder aber muß sich das Lohnsystem anderseits zugleich auf das Verwaltungssystem stützen. Dieses hat nämlich die Aufgabe, den Volkswohlstand zu schaffen, zu erhalten, zu erhöhen. Es muß, indem es auf die Schaffung, die Verarbeitung und den Vertrieb der materiellen Güter hinwirkt und die produktiven Kräfte durch Eröffnung neuer Erwerbs- und Absatzquellen zu wecken, zu fördern und gehörig zu entwickeln bestrebt ist, das seinige dazu beitragen, daß die Gesellschaftsglieder vollkommen besteuert seien. Die Rechtsgesellschaft hält demnach den einzelnen dazu an, daß er eine bestimmte Steuerquote leiste; das Verwaltungssystem aber soll ihm durch seine Anordnungen mittelbar dazu verhelfen, daß er es auch könne.

Was nun die Vergeltung der Privatwohltaten (der Leistungen und Dienste, die nur dem einzelnen oder der einzelnen Genossenschaft

zu statten kommen) anbelangt, so ist in dieser Beziehung die Gesellschaft keineswegs angewiesen, selbst Vergeltung zu üben, vielmehr steht ihr da nur ein mittelbarer Einfluß zu. Sie hat bloß den einzelnen zur Vergeltung anzuweisen und Aufsicht darüber zu üben, ob wirklich der Betreffende seiner Verpflichtung nachgekommen sei.

Übte die Gesellschaft diese Kontrolle nicht, so würden sich im Umkreise derselben immer mehr und mehr unvergoltene Wohltaten ansammeln und das Mißfallen darüber würde auf sie selbst zurückfallen. Es ist aber auch noch ein andrer Umstand hierbei zu bedenken. Die meisten Wohltaten, wie sie im gemeinen Lebensverkehr vorkommen, sind entgeltlicher Art, d. h. motivierte Wohltaten, bei welchen der andre Teil von Rechts wegen auf Vergeltung Anspruch hat. Blieben derlei rechtliche Ansprüche unbefriedigt, so entstände hieraus Streit und Unzufriedenheit. Deshalb muß die Gesellschaft, teils im Verordnungswege, teils durch ihre Aufsichtsorgane, dahin zu wirken suchen, daß im bürgerlichen Leben, im Handel und Wandel, möglichst jede Unbilligkeit, jede Bedrückung und Übervorteilung des einen durch den andren vermieden werde, und daß, wo sich eine solche etwa dennoch ereignet hätte, möglichst bald und möglichst gründlich eine Ausgleichung getroffen werde.

In diese Kategorie gesellschaftlicher Maßnahmen gehört beispielsweise ein großer Teil der Handels- und Gewerbe-Gesetzgebung; dahin gehören weiter alle Normen zur Regelung des Verhältnisses zwischen Herrschaft und Dienstboten, zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, also die Dienstboten- und Fabrikordnungen. Dahin gehören die meisten Verfügungen der Marktpolizei, insbesondere die Überwachung des Gebrauchs richtiger Maße und Gewichte, die Vorschriften über den Feingehalt der Gold- und Silberwaren, die den Käufer schützen sollen, daß er beim Kaufe nicht statt edler Metalle wertlose Nachahmungen bekomme, die Konkursordnung und die Maßnahmen gegen leichtsinnige und saumselige Schuldner und ähnliche Vorkehrungen mehr.

Bei allen derartigen Verfügungen tritt ja der ausgesprochene Zweck zu Tage, Fürsorge zu treffen, daß niemand verkürzt werde, daß vielmehr im gegenseitigen Verkehr jedermann gegen die Unbilligkeit gewissenloser Subjekte geschützt sei.

### B. Das Strafsystem,

d. h. die Veranstaltungen zur Vergeltung des Wehes.

Im allgemeinen ist es die Fürsorge des Lohnsystems, daß keine Wehetat ungesühnt bleibe, sondern den Wehetäter die verdiente Strafe

mit der Unausweichlichkeit eines Verhängnisses treffe, denn sonst würde die Gesellschaft dem Vorwurfe der Unbilligkeit verfallen.[1]

Sobald es sich jedoch weiter um die spezielle Durchführung der von der Idee der Billigkeit aufgestellten Prinzipien, also um Anwendung derselben auf die tatsächlichen Verhältnisse handelt, so kommen hierbei vor allem folgende fünf Hauptfragen in Betracht:

I. Über den Grund; II. über den Zweck; III. über Grenzen und Maß; IV. über die einzelnen Arten der Strafverhängung; V. handelt es sich endlich auch noch um eine Prüfung der verschiedenen Kategorien der Strafe vom ethischen Standpunkte aus.

I. Was den ersten Punkt, den Grund zur Strafverhängung betrifft, so liegt dieser einzig und allein in der begangenen Wehetat. Grund zur Strafe liegt allemal da vor, wo eine Wehetat verübt wurde. Daß der Täter Strafe verdient, bloß deshalb, weil, und in dem Maße, als er selber Übles gestiftet, ist einem jeden, der nur einigermaßen eines sittlichen Urteils fähig ist, von selber klar. Ja, es drängt sich dieser Gedanke mit einer solchen unwiderstehlichen Macht auf, daß das Ausbleiben der Strafe eben so gewiß Mißfallen erzeugt, als das Verüben der Wehetat selbst.

Ein schlagender Beweis dafür, wie sehr das sittliche Urteil, wonach den Wehetäter gleichfalls Wehe treffen müsse, nicht infolge einer wissenschaftlichen Überlegung sich erst entwickelt, sondern schon im gemeinen Volksbewußtsein sozusagen in instinktiver Weise zum Durchbruch kommt, ist die sogenannte „Lynchjustiz", welche namentlich in Zeiten anarchischer Regung, wo die Strafgewalt gelähmt ist, oder an Orten, die vom Sitze der gesetzlichen Strafgewalt entlegen sind (wie z. B. in schwach besiedelten Gegenden Amerikas) nicht selten noch zu Tage tritt, indem der erste beste Volkshaufe das Strafrichteramt an sich reißt und über den Verbrecher oder denjenigen, welchen er dafür hält, stehenden Fußes, wie und wo er ihn trifft, das Urteil spricht und auch alsbald ausführt.

Diese Lynchjustiz ist jedenfalls eine arge Verirrung und wie die Blutrache ein sträflicher Mißbrauch, aber selbst in dieser Verirrung offenbart es sich, wie tief der Menschenbrust der Drang nach Vergeltung

---

[1] So legt *Euripides* im Drama Hekabe (V. 890 u. ff.) dem Agamemnon die bedeutsamen Worte in den Mund:

„Es frommt allen ja,
Dem einzelnen und allem Volk, daß Böses leid'
Ein Böser, und daß wohlgedeih', wer wacker ist."

eingeprägt ist, indem das Volk sich berufen wähnt, das Ausbleiben der Strafe von seiten der gesetzlichen Gewalt seinerseits ersetzen zu müssen.[1]

Daß dies — trotz jenes sittlichen Instinktes — ein arger Verstoß ist, ist leicht einzusehen. Denn einmal schon ist der erste beste Haufe durchaus nicht befugt, Straferkenntnisse zu fällen und zu vollziehen; das steht eben ausschließlich den vom Staate hierzu verordneten Organen zu. Die Menge ist dazu zweitens aber auch gar nicht befähigt, denn sie befindet sich nicht im Zustande des Gleichmuts, wie ihn die besonnene Abwägung der Schuld heischt. Auch findet sich dabei nicht selten der Übelstand, daß die Verletzten selbst mitstimmen. Ferner ist der ganze Vorgang ein höchst ungeregelter, chaotischer. Es findet kein regelmäßiges Verhör statt, kein Verteidiger des Angeschuldigten wird zugelassen, von der Wohltat der Berufung an eine höhere Instanz ist selbstverständlich ebenfalls keine Rede; ja, nicht einmal ein geeigneter Zwischenraum zwischen Fällung und Vollstreckung des Urteils wird offen gelassen, sondern sofort zum Vollzug geschritten. Ja, das Urteil ist gar oft ein unbegründetes, der Verurteilte nicht selten unschuldig. Oft war es nur der Rachedurst eines Böswilligen, der eine von ihm gehaßte Person falsch beschuldigt hat. Endlich ist die Strafe in den weitaus meisten Fällen eine solche, die zur früheren Schuld in keinem angemessenen Verhältnis steht.

II. Nicht ebenso leicht erledigt sich die zweite Hauptfrage, betreffs des Zweckes der Strafe. Das zeigt schon der Umstand, daß bezüglich ihrer Beantwortung sich verschiedene Anschauungen geltend machen.

Die einen nämlich behaupten: Die Strafe hat ihren Zweck in sich selbst. Dieser ist kein andrer, als die Erwiderung des Wehes,

---

[1] Nicht minder kann hier auch auf den Umstand hingewiesen werden, daß in vielen Fällen der Wehetäter selbst, sobald in ihm nicht alles sittliche Gefühl abgestumpft ist, die ethische Berechtigung der Strafe und mithin die Pflicht, sich derselben zu fügen, anerkennt. *Hegel* drückt dieses sehr treffend mit den Worten aus: die Strafe sei das Recht des Verbrechers. Eine derartige Wahrnehmung erlangt vollends eine ganz besondere Bedeutung, wenn wir selbst den unzivilisierten Naturmenschen, den wir als einen Wilden zu bezeichnen pflegen, von einer derartigen Überzeugung durchdrungen finden. So erzählt uns z. B. *Theodor Waitz* in seiner Anthropologie der Naturvölker von einem Indianer folgenden schönen Zug: „Ein Indianer war wegen Mordes von seinem Stamme zum Tode verurteilt worden. Ein weißer Ansiedler gab ihm ein Pferd zur Rettung; aber in der Nacht zwar geflohen, kehrte der Verbrecher am andren Tage zurück, um sich zu stellen. Er hatte es nicht über das Herz bringen können, sich der verdienten Strafe zu entziehen, die nach der Sitte seiner Väter über ihn verhängt worden war.“ (III. Tl., I. Abt., S. 169.)

die Vergeltung *(jus talionis)*. Die andren dagegen erklären: Die Strafe (die Zufügung des Wehes) kann nie an und für sich Zweck sein, sondern sie ist lediglich als ein Mittel anzusehen, d. h. man muß durch sie etwas andres, als die bloße Wiedergabe des Wehes zu erreichen suchen. Die erstere Ansicht führt den Namen der absoluten Straftheorie; sie liegt der Anschauung der frühesten Völker zu Grunde, wonach der Verbrecher mit dem gleichen Übel bestraft werden müsse (Aug' um Auge, Zahn um Zahn). Die andre, welche eine verschiedene Fassung und Begründung zuläßt, gehört der Gruppe der relativen Straftheorien an.

Zu der ersten Anschauung bekennen sich namentlich *Kant* und *Hegel; Herbart* hingegen spricht sich entschieden gegen sie aus. Seine Beweisführung gegen die absolute Straftheorie bewegt sich in folgendem Zusammenhange: Die Idee der Billigkeit (meint er) könne nicht das positive, sondern nur das beschränkende (grenzbestimmende) Prinzip bei der Strafe bilden, d. h. es könne keine Strafe um ihrer selbst willen (d. h. um des bloßen Vergeltungszweckes willen) geben, sondern man müsse sich bei der Strafverhängung erst nach einem Motive, welches von irgend einer andren praktischen Idee entlehnt ist, umsehen. Denn wenn die Vergeltung einer Übeltat den unmittelbaren Zweck bei der Strafe bilden würde, so hieße das so viel, als Wehe um des Wehes zufügen, d. h. unmotiviert wehetun; das würde aber den Strafenden dem Vorwurfe des Übelwollens aussetzen.[1]

Damit wendet sich *Herbart* von der absoluten Straftheorie *Kants* ab und stellt sich auf den der relativen Straftheorie; nur vermeidet er dabei die Einseitigkeiten, denen man hier sonst zu begegnen pflegt. Denn während von den Anhängern der relativen Straftheorie in der Regel nur ein einziger Zweck, entweder nur Abschreckung oder Verhütung oder Besserung, festgehalten wird, läßt er mehrere Zwecke zu. Er bemerkt nämlich ausdrücklich: „Das Motiv kann von der Idee der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts herstammen; die Strafe kann zur Besserung, sie kann zur Abschreckung bestimmt sein."

a. Entlehnt man das Motiv von der Idee des Rechts, so wird man unwillkürlich zur Abschreckungstheorie hingeführt; denn dieser dient als leitender Gesichtspunk der Gedanke, mittels der Strafandrohung, die durch den verbrecherischen Willen gefährdeten Rechte der Gesellschaftsglieder zu schützen. Man will nämlich durch die Strafandrohung einen psychologischen Druck auf das Gemüt eines jeden, der sich zur

[1] Vgl. *Herbarts* allgemeine praktische Philosophie. Göttingen, 1808. S. 204 u. ff. Sämtl. Werke von *Hartenstein* VIII. 83, von *Kehrbach* II. 393.

Begehung einer gewissen Wehetat versucht fühlen sollte, ausüben und durch die Furcht vor dem Wehe, das ihn zuerst treffen würde, seine bösen Vorsätze hemmen und zurückdrängen. Der hervorragendste Vertreter dieser Abschreckungstheorie ist *Anselm von Feuerbach*.

b. Zieht man die Idee der Vollkommenheit in Betracht und entlehnt von dieser das Motiv, so erscheint als der Hauptzweck der Strafe die Witzigung des Wehetäters, d. h. die Verschärfung seiner Aufmerksamkeit auf die innere Verwerflichkeit gewisser sträflicher Handlungen, sowie auf deren für ihn selbst schwer empfindbare Folgen. Die Strafe hat hier die Bestimmung, einem weiteren Rückfalle des Wehetäters selbst in ein ähnliches Vergehen vorzubeugen, man kann sie deshalb auch Präventiv-Strafe oder Verhütungs- beziehungsweise Vorbeugungsstrafe nennen. Dient im früher erwähnten Falle die Strafe, die an dem Wehetäter vollzogen wird, als Warnungszeichen für jenen andren, so dient diese als Gedenkzeichen für den Wehetäter selbst, was seiner im Wiederbetretungsfalle harren würde. Derartige Witzigungsstrafen sind namentlich bei den fahrlässigen, aus Unachtsamkeit hervorgegangenen Vergehungen am Platze. In Deutschland wurde die Präventionstheorie wesentlich von den Kriminalisten *Tittmann* und *Grolmann* verteidigt.

c. Entlehnt man endlich von der Idee des Wohlwollens das Motiv, so erscheint als Hauptzweck der Strafe die Besserung des Wehetäters. Auf diesem Standpunkt erscheint die Strafe als ein Humanitätsakt, als ein Werk der erziehenden Liebe. Man tut dem Wehetäter in der Gegenwart ein Wehe an, um in der Zukunft von ihm ein desto größeres Wehe (seinen völligen sittlichen Ruin) abzuwenden und überdies dadurch sein wahres Wohl zu begründen, daß man ihn zu einem brauchbaren Gliede der menschlichen Gesellschaft auszubilden sucht. Der eigentliche Zweck ist demnach hier Wiederherstellung (Rekonstruktion) des sittlichen Bewußtseins im Übeltäter. Die Strafe soll für ihn ein Läuterungsprozeß werden, sie soll in ihm das Gewissen wachrufen, seinen Willen wieder auf gute Bahnen lenken. Dieser eben berührte Gesichtspunkt ist offenbar unter den drei genannten der höchste, denn hier wird auf den Wehetäter nicht bloß äußerlich und vorübergehend, sondern innerlich und dauernd einzuwirken gesucht. Man strebt hier, das Böse nicht bloß zurückzuhalten, sondern gründlich zu überwinden, indem man im Gemüte des verwahrlosten oder verirrten Individuums eine innere Krise und mit ihr die Umkehr zum Besseren zu bewerkstelligen sucht. Dieser Standpunkt der Betrachtungstheorie ist neuerdings besonders

durch *Holtzendorff* vertreten worden. Zugleich aber soll der Verbrecher unschädlich gemacht und so die Rechte der Bürger geschützt werden. Die Theorie des Unschädlichmachens wird vom Standpunkt der Kultur und der Soziologie auch darum empfohlen, weil sie die Strafe verhängt, gleichviel wie man über die Zurechnungsfähigkeit des Verbrechers denkt. Der die Sicherheit Bedrohende wird unschädlich gemacht zum Schutze der Unschuldigen. Dieser anthropologisch-soziologische Standpunkt wird geltend gemacht von der „internationalen kriminalistischen Vereinigung", deren Haupt *von Liszt* ist.

Jedoch für sich allein festgehalten, würde jeder dieser Standpunkte immer noch ein einseitiger bleiben und selbst manche Unzukömmlichkeiten mit sich führen. Mithin erscheint es am zweckmäßigsten, alle jene genannten Zwecke gleichmäßig zu berücksichtigen, und zwar aus folgenden Gründen:

Fürs erste muß man, wie bei andren Veranlassungen, so auch hier an dem Gedanken festhalten: daß alle praktischen Ideen untereinander innig zusammenhängen und nur alle vereinigt dem Leben seine wahre Richtung anzuweisen vermögen. (§ 20, Punkt IV.)

Fürs zweite muß berührt werden, daß nur dann, wenn man alle jene Zwecke gleichmäßig berücksichtigt und untereinander ins Gleichgewicht zu setzen sucht, man richtige Anhaltspunkte gewinnt, um das geeignete Quale und den geeigneten Modus der Strafe in einem gegegebenen Falle ausfindig zu machen. Folgt man dagegen einseitig bloß dem einen oder dem andren jener Motive, so kann man leicht selbst betreffs des Maßes (wie sich im nächsten Hauptpunkte zeigen wird) fehlgreifen.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß der eine dieser Zwecke, ohne die Mitberücksichtigung der andren, sich mitunter nicht in genügender Weise verwirklichen läßt. Denken wir z. B., man wollte bei der Strafe sich lediglich auf die Abschreckung oder Witzigung beschränken; man würde sich der Person des Wehetäters bemächtigen, ihn in Haft setzen und ihm alle Mittel benehmen, andren ferner Schaden oder Wehe zuzufügen. Würde damit wohl der Zweck, die Rechte der Gesellschaftsglieder hinlänglich zu schützen, oder der Zweck, den Bösewicht selber durch die Widerwärtigkeiten der Haft zu witzigen und vor jedem Rückfall in seinen früheren Lebenswandel abzuhalten, erreicht sein, wenn man nicht zugleich auf seine Besserung, seine Sinnesänderung hinarbeiten würde? Gewiß nicht. Bloß für die Dauer seiner Haft, also nur vorübergehend, wäre vor ihm die Gesellschaft geschützt. Wäre aber einmal seine Strafzeit um, so würde er seinen früheren Lebenswandel fortsetzen. Seine Absicht ginge nicht dahin, kein Wehe, keine Rechtsverletzung

mehr zu begehen, sondern nur dahin, in Zukunft viel schlauer vorzugehen und sich der Strafgewalt möglichst zu entziehen. Er käme vielleicht viel verdorbener heraus, als er war, da er die Schwelle des Kerkers betrat. Dort hatte er ja recht Muße, neue Pläne zu schmieden und sich manche Erfahrungen seiner Mitgefangenen anzueignen. Ohne sittlichen Einfluß (Religionsunterricht, Ermahnung, geregelte Arbeit) würde das Böse in ihm nur zeitweilig gebunden, aber keineswegs überwunden sein.

Darum hat *Herbart* vollkommen recht, wenn er auf alle vorgenannten Zwecke das Augenmerk hinlenkt. – Aber wir können noch einen Schritt weiter tun, wir können sogar die Forderung aufstellen: Man solle die absolute Straftheorie mit jenen relativen in eine innere, organische Beziehung und Verbindung zu bringen suchen.

Während nämlich *Herbart* behauptet, die Idee der Billigkeit sei nicht das positive (konstitutive) Prinzip bei der Strafe, sagen wir: Ja, sie ist es, aber man soll es nur bei ihr allein nicht bewenden lassen, sondern neben dem Vergeltungszwecke auch den Forderungen der übrigen praktischen Ideen Rechnung zu tragen suchen.

Wir unterscheiden nämlich bei der Strafe zwischen einem primären oder Hauptzwecke und zwischen sekundären (accessorischen) oder Nebenzwecken.

Als Hauptzweck erklären wir den, der Idee der Billigkeit Genüge zu leisten, d. h. durch den Rückgang eines entsprechenden Wehes auf den Wehetäter das gestörte Gleichmaß zwischen dem aktiven und passiven Willen wieder herzustellen.

Als daneben mit zu beachtende (accessorische) Zwecke hingegen bezeichnen wir: die Abschreckung, Witzigung und insbesondere die nie außer acht zu lassende Besserung und Unschädlichmachung des Wehetäters.

III. Was ferner das Strafquantum oder Strafmaß betrifft, so ist im allgemeinen dabei festzuhalten, daß dieses Maß nur von der Idee der Billigkeit genau angegeben werden könne, indem eben sie es ist, welche das grenzbestimmende Prinzip der Strafe bildet. Der leitende Gedanke ist hier folgender: Nur jene Strafe entspricht der Idee, welche zur Schuld im rechten Verhältnisse steht, d. h. welche so bemessen ist, daß ein gleiches oder, wo dies nicht zu erzielen wäre, wenigstens ein annähernd gleiches Maß von Wehe, wie er es ursprünglich selbst zugefügt, auf den Wehetäter zurücklenkt.

Hier nun, bei Betrachtung des angemessenen Maßes der Strafe, ist die geeignete Stelle, in überzeugender Weise das Mangelhafte der

einzelnen, einseitig festgehaltenen, relativen Straftheorien aufzudecken. Denn hier eben zeigt es sich, wie wenig sich diese Theorien eignen, das rechte Maß der Strafe zu ermitteln. Sobald man nämlich die Idee der Billigkeit als grenzbestimmendes Prinzip fallen läßt, so wird man unausweichlich nach der einen oder der andren Seite fehlgreifen; man wird, je nachdem man einseitig dieser oder jener von den berührten Theorien folgt, die Strafe entweder zu streng oder zu gelind bemessen. Das erstere wird geschehen, wenn man rein dem Abschreckungs- oder Witzigungsmotive folgt; das letztere, wenn man der auf dem Wohlwollen beruhenden Besserungstheorie einseitig huldigt.

Wo der Abschreckungszweck oder die Unschädlichmachung maßgebend ist, werden unwillkürlich die Strafen allzu streng bemessen. Denn nur diesen Zweck ins Auge fassend, wird man vor allem darauf bedacht sein, den Bogen der Strafandrohung recht straff anzuspannen, einen recht ausgiebigen psychologischen Druck auf den verbrecherischen Willen zu üben, damit jeder, der sich zu einer gewissen Wehetat versucht fühlen sollte, sich daran ein Exempel nehme, was seiner harrt, wenn er eine derartige Tat wagen sollte. Wohin der einseitig befolgte Abschreckungszweck führt, das sehen wir an den Strafen des Altertums. Sie alle waren diktiert vom Affekt der sittlichen Entrüstung über den vorgekommenen Frevel und von dem Streben, dessen öftere Wiederkehr zu verhüten. Man denke nur an die Strafgesetze *Drakons* oder an die grausamen, barbarischen Todesstrafen in China und in Indien.[1]

Daß aber allzu harte Strafen sehr große Übelstände mit sich führen, ist unzweifelhaft. Selbst abgesehen von ihrer Unbilligkeit, mißfallen sie schon durch ihre Lieblosigkeit und führen indirekt dazu, statt daß sie das sittliche Urteil verschärfen sollten, es vielmehr abzustumpfen. Überdies verfehlen sie ihren Zweck sowohl bezüglich des Verbrechers, als bezüglich der Außenstehenden. Auf den Gestraften wirkt die allzu harte Strafe nicht erweichend, sondern verhärtend. Sie verbittert und empört sein Gemüt und weckt in ihm statt der besseren Vorsätze den Wunsch, sich für das Erlittene rächen zu können. Im Zuschauer weckt sie statt der Entrüstung über die Schuld Mitleid mit dem so hart bestraften Bösewicht, und dieses Mitleid macht mitunter die Menge zum Bundesgenossen des Schuldigen gegen die Strafgewalt. Es weckt in ihr Helfer und Hehler des Schuldigen, die ihn der strafenden Gerechtigkeit

---

[1] Siehe unter anderen *L. A. Warnkönig,* Juristische Encyklopädie, Erlangen 1853. I. Hauptteil, II. Abt., I. Kapitel: „Das Recht und die Rechtswissenschaft des Orients.“

zu entwinden, ihm zur Flucht oder Verbergung Gelegenheit und Mittel zu bereiten suchen.

Zu dem entgegengesetzten Standpunkt, zur allzu gelinden Strafbemessung hingegen kann wieder die einseitig festgehaltene Besserungstheorie hinführen. Folgt man rein dem Wohlwollen oder – was sich statt desselben bisweilen unterschiebt – dem bloßen sympathetischen Gefühle, so kann man unwillkürlich dazu veranlaßt werden, eine unzeitige Milde und Schonung walten zu lassen. Man sieht dann darauf, daß der Gestrafte ja nicht zu viel unter der Strafe leide, und sucht ihm das zu erduldende Wehe möglichst zu erleichtern.

Aber auch die allzu gelinde Strafe hat ihre Übelstände. Abgesehen davon, daß sie zunächst schon dem Vergeltungszwecke nicht entspricht, werden durch sie auch die weiteren Zwecke, die bei der Strafe in Betracht kommen, nicht erreicht.

Sie führt fürs erste schon zu keiner gründlichen und nachhaltigen Besserung. Denn die allzu gelinde Strafe streift den Wehetäter sozusagen nur obenhin, sie schneidet nicht tief genug in sein Inneres ein, beugt und bricht nicht seinen üblen Willen, bewirkt deshalb nicht die gewünschte Krise und vermittelt sonach auch nicht die vollständige Umkehr zum Bessern. Auch die entsprechende Witzigung bewirkt sie nicht, denn sie ist bald vergessen. Endlich werden durch sie auch andre von ähnlichen Handlungen nicht abgeschreckt, vielmehr wirkt die allzu leichte Strafe für sie eher als ein Anlockungsmittel, als ein Freibrief zum Übeltun. Der verdorbene Mensch pflegt ja nicht nach Grundsätzen zu handeln, er fragt nicht viel nach der inneren Billigung oder Mißbilligung, sondern er zieht vielmehr die Bilanz zwischen dem Vorteil, welcher ihm bei der Verübung der betreffenden Wehetat winkt, und dem Nachteil oder Wehe, das ihm droht, falls er dabei sollte betreten werden. Wohin das Zünglein der Wage neigt, darnach richtet er sein Tun oder Lassen ein. Setzt er bei der Strafe weniger aufs Spiel, als er durch die Begehung der Wehetat oder des Unrechts zu gewinnen hofft — nun so wagt er die Tat, in der Aussicht, am Ende doch noch leichten Kaufes durchzukommen. Darum sagt *Shakespeare* in seinem epischen Gedichte „Tarquin und Lukrezia“ sehr wahr: „Schont Gerechtigkeit, so schafft sie Missetäter.“

Dies gilt sowohl hinsichtlich des Strafmaßes im besonderen, wie überhaupt im allgemeinen genommen. Wo es sich darum handelt, daß der Gesetzgeber im vornherein die einzelnen Vergehen klassifiziere und für jedes einzelne, als feste Grenzpunkte, das größte und das kleinste Strafmaß feststelle; oder wo es darauf ankommt, daß im gegebenen

einzelnen Falle der Richter das Gesetz richtig anwende und bei der Bemessung der ihm in ihren Grenzpunkten vorgezeichneten Strafen den angemessenen Grad treffe, da kommen besonders folgende zwei Momente in Betracht: a) das objektive, nämlich die in das Einzelne eingehende Ermittelung des Tatbestandes, mithin die genaue Würdigung der Größe des Wehes, das durch die Tat gestiftet worden ist, und b) das subjektive Moment, nämlich die psychologische Analyse der gesamten Gemüts- und Willensverfassung des Angeschuldigten vor, während und nach der Tat.

a) Das objektive Moment kommt natürlich zunächst in Betracht, denn vor allem regt sich die Frage nach dem, was da geschehen ist und welche Störung es hervorgerufen hat. Die Größe der Störung ist ja ein wesentlicher Faktor bei der Bestimmung der Größe der Schuld. Je größer die Störung, desto größer ist im allgemeinen genommen die Schuld. Jedoch ist an diesem Orte zugleich darauf hinzuweisen, daß die Größe der Störung, mithin auch die Größe der Schuld, durch Orts- oder Zeitverhältnisse von ganz besonderer Art wesentlich beschränkt werden kann. Ein und dasselbe Verbrechen oder Vergehen kann zu verschiedener Zeit oder unter verschiedenen örtlichen Verhältnissen eine sehr verschiedene Bedeutung gewinnen. Man denke nur an den Raub, verübt in ruhigen Zeiten, wo die Autorität des Gesetzes vollkommen gesichert ist, und dagegen wieder in Zeiten anarchischer Umtriebe, wo die öffentliche Sicherheit erschüttert, die Autorität der gesetzlichen Organe teilweise gelähmt ist. Oder, man nehme den Raub, verübt von einzelnen, oder von ganzen Räuberbanden. Der Gedanke an die wiederherzustellende Rechtssicherheit, das Abschreckungsmotiv, nötigt in solchen außerordentlichen Lagen auch zu außerordentlichen Strafmitteln Zuflucht zu nehmen, den Belagerungszustand zu erklären, das Standrecht mit seinem summarischen Verfahren walten zu lassen. Je größer die Gefahr, einen desto größeren Druck glaubt man dann auf den verbrecherischen Willen üben zu müssen, um dem Umsichgreifen des Übels so rasch als möglich zu begegnen.

So waren es denn z. B. ganz besondere Verhältnisse, welche im Mittelalter einzelne italienische Republiken bewogen haben, die Falschmünzerei mit dem Flammentode zu bestrafen. Man muß nämlich bedenken, daß dies durchgängig Handelsstaaten waren, für welche die Aufrechterhaltung des kaufmännischen Kredits eine Existenz-, eine Lebensfrage war; denn was erschüttert tiefer den öffentlichen Kredit, was legt den Handelsverkehr in dem Grade lahm, wie die Fälschung der Wertzeichen eines Landes?

b. Was sodann das subjektive Moment anbelangt, nämlich die Art und den Grad des rechtswidrigen verbrecherischen Willens, so kommt es hier wesentlich darauf an, daß der Strafrichter einen psychologischen Scharfblick besitze, damit er im stande sei, sich ganz in das Seelenleben des Missetäters hineinzudenken, sich aus der Zusammenstellung des Tatbestandes und der ihn begleitenden Nebenumstände, sowie aus der ganzen Erscheinung des Schuldigen und namentlich aus seiner Bekenntnis- und Verantwortungsweise ein getreues Bild seines gesamten sittlichen Zustandes zu bilden, das eigentliche Motiv seiner Tat zu erraten und alle jene Umstände, welche seine Schuld erschweren, sowie jene, die dieselbe in einem milderen Lichte erscheinen zu lassen geeignet sind, gehörig gegeneinander abzuwägen und nach alledem sein Urteil einzurichten. Wie wichtig die genaue Würdigung eben dieses Umstandes ist, kann man erkennen, wenn man sich ein und dasselbe Verbrechen von zwei ganz verschiedenen Personen verübt denkt. Man nehme nur an, A und B hätten genau dasselbe Betrugsfaktum ausgeführt; wie verschieden wird trotzdem das Betrugsfaktum sein, wenn wir uns z. B. A denken als ein Individuum, welches ohne alle Erziehung aufgewachsen ist, schon im elterlichen Hause nichts Gutes sah, in zarter Jugend unter rohe, verwilderte Spielgenossen kam, und weil es eben ohne alle, auch ohne gewerbliche Anleitung blieb, vielfach in seinem späteren Leben mit Not und Elend zu kämpfen hatte, während B aus einem guten Hause entsprossen, mit einer höheren Schulbildung ausgestattet war, sich in besserer Gesellschaft bewegte, sein anständiges Auskommen hatte, aber später sich einem lockeren Lebenswandel hingab und, um für diesen die Mittel zu gewinnen, zum Verbrechen griff. Welche Milderungsgründe dort, welche Erschwerungsgründe hier!

Ja, das subjektive Moment kann oft so schwer in die Wagschale fallen, daß es in Anbetracht seiner ganz gerechtfertigt erscheinen mag, selbst bei verhältnißmäßig geringem äußeren Erfolge ein Verbrechen streng zu bestrafen, sobald sich darin eine ungewöhnliche Bosheit und moralische Verkommenheit des Wehetäters kundgibt. So möchte es beispielweise, zumal vom Abschreckungsstandpunkte aus betrachtet, nicht unberechtigt erscheinen, einen mit besonderer Hartnäckigkeit, Planmäßigkeit, Roheit, immer wieder vom neuen unternommenen Versuch des Meuchelmords oder der Brandlegung mit der gleichen Strafe, wie den wirklich vollzogenen Meuchelmord oder die wirklich ausgeführte Brandlegung zu züchtigen.

IV. Über die Verschiedenartigkeit der Strafe bleibt für unseren Zweck nur weniges zu bemerken.

Wir haben hier zunächst zu unterscheiden zwischen der indirekten und der direkten Strafe. Die erstere besteht lediglich im Entziehen oder Vorenthalten eines gewissen, von dem andren entweder bereits genossenen oder gehofften Wohles, die letztere dagegen in der Zufügung eines vergeltenden Wehes.

Sofern es sich nur um gewisse freiwillig gespendete Wohltaten, um nur auf Widerruf gewährte oder gutwillig geleistete Dienste und Gefälligkeiten oder Vorteile handelt, welche man dem andren zufließen ließ, ohne hierzu rechtlich verpflichtet zu sein, so steht es jedermann frei, diese Wohltaten zurückzuziehen, sobald der damit Bedachte infolge einer strafbaren Handlung sich ihres Fortgenusses unwürdig erwiesen hat.

Hier braucht man sich nicht erst nach einem Grunde umzusehen, auch braucht dieses Vorgehen nicht im voraus ausdrücklich ausbedungen zu sein. Denn man macht in einem derartigen Falle lediglich von seinem eigenen Rechte Gebrauch, einem zweiten irgend etwas zuzuwenden, den man dessen für würdig erachtet, oder von dem Unwürdigen die spendende Hand zurückzuziehen.

Anders dagegen verhält es sich mit der direkten Strafe. Dabei macht man nicht mehr bloß von seinem eigenen Rechte Gebrauch, sondern man muß hier unausweichlich in die Rechtssphäre des andren hinübergreifen, muß an seine Person oder sein Eigentum Hand anlegen. Um also eine derartige Strafe verhängen zu können, muß man sich auf eine rechtliche Befugnis stützen können, damit ein solcher Eingriff in die fremde Rechtssphäre nicht als Streiterhebung erscheine; man muß durch die anerkannte gesellschaftliche Autorität hierzu eigens ermächtigt sein.

Die Möglichkeit, direkte Strafen zu verhängen, setzt also bereits das Vorhandensein einer Rechtsgesellschaft voraus. Auch hier, wie bereits früher bei der Besprechung des Lohnsystems im engeren Sinne des Wortes, zeigt es sich wieder, daß die Rechtsgesellschaft den Ausgangspunkt, den ersten Ansatz für alle weiteren gesellschaftlichen Entwicklungen bilden muß.

Ein weiterer Unterschied zwischen den Strafen, nach ihrer Beschaffenheit erfaßt, liegt darin, daß man füglich von Strafen vor und nach dem Gesetze *(ante et post legem latam)* reden kann. Diese Einteilung stimmt dem Wesen nach mit jener in die Wehetaten aus bösem Willen (dolose) und aus Fahrlässigkeit, Unachtsamkeit (kulpose) überein.

Die dolosen oder vorsätzlichen Wehetaten sind strafbar, auch wenn sie nicht von vornherein ausdrücklich verpönt gewesen wären. Übrigens pflegt man sie allenthalben in das Strafgesetzbuch aufzunehmen,

und zwar aus zwei gewichtigen Gründen, einmal schon, um auf das Verwerfliche derselben desto mehr aufmerksam zu machen und durch die angesetzten Strafen von ihnen abzuschrecken, sodann um durch ihre Definition und Klassifikation dem Strafrichter an die Hand zu gehen. Aber auch ohne das ausdrückliche Verbot blieben sie strafbar, weil deren Verwerflichkeit an und für sich offenbar ist, und es demnach jedem die eigene Vernunft schon sagen kann, er dürfe sich dergleichen schlechthin nicht erlauben.

Eine andre Bewandtnis hat es mit den kulposen Wehetaten; diesen muß in der Regel, damit eine volle Berechtigung zur Strafe vorhanden sei, erst eine Bekanntmachung (ein Gebot, eine Instruktion, eine Warnung, ein Verbot) vorausgegangen sein.

Hier handelt es sich nämlich in gar vielen Fällen um ein Verhalten, für das die bloße praktische Vernunft aus sich heraus keine Richtschnur anzugeben vermag. Vielmehr kommt es darauf an, unter mancherlei Umständen der Ungeschicklichkeit, Unbesonnenheit, Unwissenheit und Unbeholfenheit der einzelnen Gesellschaftsglieder zu Hilfe zu kommen, indem man durch eigene offizielle Akte, durch Verordnungen oder Anweisungen, auf gewisse bedenklicke Umstände, woraus dem einzelnen oder der Gesellschaft eine Gefahr oder ein Nachteil erwachsen kann, aufmerksam macht, für einzelne mögliche Fälle Vorsichtsmaßregeln vorschreibt, auch die oder jene Handlungsweise verbietet und auf die Übertretung solcher Vorschriften bestimmte Strafen setzt. In diese Kategorie gehört eine Anzahl polizeilicher Vorschriften, deren Übertretung eine bald größere, bald geringere Strafe nach sich zieht.

---

## Prüfung der einzelnen Strafkategorien vom ethischen Standpunkte.

### § 24.

Dieser fünften Hauptfrage einen eigenen Paragraphen zu widmen empfiehlt sich teils um ihrer Wichtigkeit, teils um ihres größeren Umfanges willen.

Um die einzelnen Strafkategorien vollständig zu ermitteln, braucht man sich nur an folgenden leitenden Grundgedanken zu halten: Eine jede Strafe, sie heiße nun wie immer, führt stets eine Veränderung

der Rechte des Gestraften mit sich. Diese Veränderung kann bestehen in einer Reduktion (Einschränkung oder Verminderung) oder in einer zeitweiligen Suspension (in dem vorübergehenden außer Wirksamkeit-Setzen) oder in einer Annullierung (Vernichtung) der Rechte. Aus diesem Gedanken ergibt sich von selbst die weitere Schlußfolgerung, vermöge deren es eben so viele Kategorien von Strafen geben müsse, als man Hauptkategorien von Rechten anzunehmen pflegt. Deren pflegt man aber folgende vier anzuführen: 1. das Recht auf Leib und Leben; 2. auf persönliche Freiheit; 3. auf Eigentum (Vermögen); 4. auf äußere Anerkennung oder Ehre. Demnach lassen sich auch vier Hauptkategorien von Strafen feststellen: 1. Strafen an Leib und Leben; 2. Freiheitsstrafen; 3. Vermögens- oder Geldstrafen; 4. Ehrenstrafen.

Im freien Anschluß an diese Einteilung wären nun die genannten Kategorien einzeln durchzunehmen und der Maßstab der einschlägigen praktischen Ideen an sie zu legen.

Wir beginnen gleich mit der schwersten und streitigsten der Strafen, mit der

## Todesstrafe.

Diese wird so ziemlich übereinstimmend (nur mit wenigen Ausnahmen) als die schwerste Strafe angesehen und aus diesem Grunde auch auf die schwersten Verbrechen, welche entweder die Existenz des einzelnen oder jene der Gesellschaft aufs höchste gefährden, gesetzt, nämlich auf Mord, Hochverrat, Meuterei und Empörung. Die Frage über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit dieser Strafe bildet eine der schwierigsten Streitfragen und ist gerade in der neuesten Zeit so vielfach erörtert worden, daß sich bezüglich ihrer das Material massenhaft angehäuft hat; nichtsdestoweniger ist sie immer noch eine offene und unerledigte Frage geblieben. Wir können uns deshalb hier füglich nur auf Andeutungen über die wesentlichen Gesichtspunkte, die hierbei in Betracht kommen, und auf eine orientierende Übersicht der namhafteren und originelleren Versuche, die von einzelnen Denkern behufs der Lösung dieser wichtigen Frage gemacht wurden, einlassen.

Zum Behufe besserer Übersicht wollen wir:

A. die allgemeinen ethischen Gesichtspunkte, von denen sich das Für und Wider dieser Frage klar erörtern läßt, an die Spitze stellen;

B. hierauf in Kürze einige charakteristische Meinungsäußerungen von Denkern verschiedener Schulen herausheben;

C. schließlich noch einen Blick auf die Praxis, zumal auf den Stand dieser Frage in der Gegenwart werfen.

A. Was die wesentlichen Gesichtspunkte anbelangt, welche sich auf dem ethischen Gebiete dieser Frage gegenüber geltend machen, so gibt es deren ebenso viele, als es überhaupt Motive bei der Strafe gibt. Deren gibt es aber bekanntlich vier: das Vergeltungs-, das Abschreckungs-, das Witzigungs- und das Besserungs- bezw. Unschädlichmachungsmotiv. Diese Motive halten sich unserer Frage gegenüber derart die Wage, daß zwei davon für, zwei gegen die Todesstrafe sprechen. Daraus läßt sich denn auch leicht der lebhafte Streit der Ansichten und das Unerledigtsein dieser Frage begreifen, indem von den Streitenden meist nur einseitig der eine oder der andre dieser Standpunkte verfochten, oder der ganzen Frage statt des ethischen ein religiöser oder politischer Hintergrund gegeben wird.

a. Vom Standpunkte der Wiedervergeltungstheorie aus kann man füglich nicht anders, als in den bereits erwähnten vier Fällen (Mord, Hochverrat, Meuterei, Empörung) sich für die Todesstrafe zu entscheiden. Denn nur sie gibt das gleiche Maß von Wehe zurück, nur sie stellt das volle Gleichmaß zwischen Verbrechen und Strafe her.

Der Hochverräter, der Meuterer greift die sittlich-rechtlichen Grundlagen des Staates und damit dessen Existenz an; es ist demnach nur ein Akt der Billigkeit, wenn der Staat seinerseits an die Existenz des Wehetäters zurückgreift und über ihn (in aller Form des Rechts) das Todesurteil fällt. Ebenso ist es mit dem Morde bewandt. Der Mörder vernichtet die physische Existenz eines andren; dafür wird nun seine eigene Existenz wieder vernichtet. Es wird also hier nach dem Grundsatze vorgegangen: »*Per quod quis peccavit, per idem puniatur.*«[1]

Ja — wird man vielleicht einwenden — das sei eben der Grundsatz des früher (§ 18) von uns selbst abgewiesenen Wiedervergeltungsrechts! — Darauf wäre zu bemerken, daß wir im allgemeinen allerdings jene starre Wiedervergeltungstheorie verwerfen, und nicht die qualitative, sondern nur die quantitative Wiedervergeltung als ein richtiges Prinzip ansehen. Unser Grundsatz lautet: Die Idee der Billigkeit bestimmt in der Regel nichts über das Wie des zurückzugebenden Wohles oder Wehes. Nur ausnahmsweise, wo es sich um ein Wohl oder Wehe von so besonderer Art handelt, daß sich kein entsprechender Ersatz dafür auffinden läßt, daß sich also der Forderung, es solle ein gleiches Maß von Wohl oder beziehentlich von Wehe zurückgegeben werden, nicht anders als durch eben dieses bestimmte Wie Genüge leisten läßt: nur dann muß eben dieses bestimmte Wie erwidert werden (§ 18, Punkt III).

[1] Wodurch jemand gesündigt, damit werde bestraft.

Dieser Ausnahmefall aber findet sich eben hier. Für die Existenz, für das Leben gibt es eben keinen Ersatz; also gilt hier der Satz: Existenz um Existenz, Leben um Leben.

b. Auch vom Standpunkte der Abschreckungstheorie lassen sich Gründe für die Todesstrafe beibringen. Denn die der Menschennatur tief eingeprägte Furcht und Scheu vor dem Tode erscheint als das kräftigste Schutzmittel, als das ausgiebigste Bollwerk für die Aufrechthaltung der durch den verdorbenen Willen einzelner Gesellschaftsglieder bedrohten allgemeinen Rechtsordnung. Da nun die Sicherung der allgemeinen Rechtsordnung eine wesentliche Grundbedingung der gesellschaftlichen Wohlfahrt, die Grundbedingung alles Kulturfortschrittes ist: so mag es allerdings gerechtfertigt erscheinen, zur Wahrung so hoher Güter von dem äußersten Zwangsmittel Gebrauch zu machen. Sehr treffend sagt diesfalls *Trendelenburg:* „Alle Furcht hat ihre letzte Spannung in der Furcht vor der Vernichtung. Wenn es der Zustand der Gemeinschaft erfordert, mit dieser letzten Spannung auf die Gemüter zu wirken: so wird das Recht des im Verbrechen verwirkten Lebens nicht schonen dürfen."[1] Die Statistik zeigt Zunehmen der Morde nach Aufhebung der Todesstrafe.

Überdies macht sich auf dem Rechtsstandpunkte auch noch die Erwägung geltend, daß in Fällen der Meuterei oder der allgemein eingerissenen Empörung die Todesstrafe sich als ein Akt der Notwehr darstellt. Die Gesellschaft kann in solchen Lagen die Rechtsordnung nur durch dieses einschneidende Mittel schützen, da kein andres hier ausreicht.

c. Anders jedoch gestaltet sich das Urteil hinsichtlich der Statthaftigkeit der Todesstrafe, wenn man sich auf den Besserungsstandpunkt stellt. Von diesem aus kann man sich füglich nur gegen die Todesstrafe erklären. Denn dieselbe schneidet ja die Besserung von vornherein ab oder läßt wenigstens nicht zu, diese methodisch durchzuführen und durch einen längeren Zeitraum hindurch zu erproben, ob denn in der Tat im Seelenleben des Verbrechers eine innere Wandlung, eine förmliche Wiedergeburt eingetreten, ob das bessere Prinzip in ihm dauernd und zu gesicherter Geltung gelangt ist. Die Reue, welche der zum Tode verurteilte Missetäter in seinen letzten Augenblicken äußert, könnte ja möglicher Weise nur pathologischer Art und vorübergehend sein; aus ihr läßt sich noch kein verläßlicher Schluß auf seine wahre Besserung ziehen.

d. Auch vom Standpunkte der Witzigungstheorie kann man die Todesstrafe nicht gelten lassen. Denn so wenig von einer gründlichen und systematischen Besserung, eben so wenig kann hier von einer

[1] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik von *Adolph Trendelenburg* (Leipzig 1860), S. 124.

Witzigung des Wehetäters und von einer Vorbeugung, daß er weiterhin kein ähnliches Wehe stifte, die Rede sein. Der zum Tode verurteilte Verbrecher befindet sich ja in strenger Haft, das Fassen selbständiger Entschlüsse ist ihm benommen, eine weitere Störung der Rechte andrer ist von seiner Seite nicht leicht mehr zu besorgen. Dem zum Tode Verurteilten, völlig Aufgegebenen, der weder der Gesellschaft, noch sich selber mehr recht angehört, gegenüber, verliert im Grunde das Vorbeugen allen Sinn.

B. Nehmen wir nun unter den Denkern verschiedener Schulen eine Musterung vor, so begegnen wir auch hier jenen Gegensätzen, die uns aus den eben berührten vier verschiedenen Standpunkten gegenüber traten. Selbstverständlich können wir uns dabei nur an einzelne Repräsentanten halten, bei denen diese Frage in einer besonderen Weise, sei es nun im positiven oder negativen Sinne, erörtert wird.

Unter jenen Denkern, die sich gegen die Todesstrafe erklären, steht *Immanuel Hermann von Fichte* obenan. Er bezeichnet dieselbe als eine rechtswidrige und unzweckmäßige Strafe. Die Argumente, die er gegen dieselbe vorbringt, sind folgende:

a. Zuerst schon bekämpft er indirekt jenes Argument, welches auf dem Gedanken beruht: Wie es eine Abstufung der Wehetaten gibt, ebenso müsse es auch eine Abstufung der Strafen geben, also folgerichtig auf die schwersten Verbrechen die schwerste Strafe, nämlich die Todesstrafe, gesetzt werden. Da greift er nun, sozusagen, den Angelpunkt jener Folgerung an, indem er es geradezu für eine Einbildung erklärt, die Todesstrafe für die schwerste Strafe zu halten. So möge es allenfalls dem erscheinen, der die Sache obenhin auffaßt; wer dagegen sich das ganze Verhältnis psychologisch zergliedert, der werde nicht umhin können, die lebenslängliche, und zwar einsame Haft für eine weit empfindlichere Strafe zu erklären, als die im Grunde bald überstandene Todesstrafe. Denn was könne, meint er, ärger sein, als sein Leben lang völlig allein mit sich sein zu müssen und ohne ablenkende Zerstreuung, ohne Lebensgenuß irgend einer Art, unausgesetzt in das eigene, zerrüttete Innere hinabzuschauen? Statt so immerwährend der Pein des Gewissens ausgesetzt zu sein, würde der Verbrecher sicher unzähligemal lieber die Todesstrafe herbeiwünschen.

Ein weiterer Grund, den *Fichte* gegen die Todesstrafe beibringt, ist, daß er dieselbe eine unverantwortliche, unberechtigte Strafe nennt; denn die Tötung (gleichviel ob Selbsttötung oder Tötung eines andren) sei und bleibe nun einmal unter allen möglichen Taten der gewaltsamste Eingriff in die göttliche Weltordnung.

Endlich meint er, es werde durch die Todesstrafe die sittliche Besserung des Übeltäters, die immer mit zu berücksichtigen sei, im vornherein unmöglich gemacht; die sittliche Wiederherstellbarkeit werde für ihn gewaltsam abgebrochen und derselbe unvorbereitet in eine uns unbekannte Lebensform hinausgestoßen.[1]

Auch *Schleiermacher* steht auf der Seite der entschiedensten Gegner der Todesstrafe. Er erklärt sie („Christliche Sitte" S. 248) für eine ganz unchristliche Strafe. Seine Begründung dieses Ausspruchs ist höchst eigentümlich. Er folgert: „Es darf kein andres Übel als Strafe auferlegt werden, als was jeder sich selbst aufzulegen berechtigt ist. Nun darf niemand sich selbst töten; folglich sollte die Todesstrafe in christlichen Staaten gar nicht vorkommen." Ja, er geht in dieser seiner Folgerung so weit, daß er sich bis zu der Behauptung versteigt, ein wahrer, echter Christ könne in einem Staate, der die Todesstrafe zuläßt, füglich kein Richteramt annehmen.

Ebenfalls vom religiösen Gesichtspunkte aus verdammt auch der Ethiker und Theologe *Harless* die Todesstrafe. Er sagt in seiner christlichen Ethik (S. 108): „Gott der Geber des Lebens hat allein auch die Macht über dieses Leben. Wer den Menschen und die menschliche Gesamtheit nur als Träger und Vollzieher menschlicher Satzungen und Rechte ansieht, muß jede Gewalt über das Leben eines andren als eine Usurpation verdammen. Dasselbe muß der tun, welcher im Christen und der christlichen Gemeinschaft nur Träger und Vollstrecker des barmherzigen, sündenvergebenden Gnadenwillens sieht."[2]

Unter denjenigen Denkern hingegen, welche für die Todesstrafe eintreten, ist in erster Reihe *Kant* zu nennen. Er stellt sich ganz und gar auf den Standpunkt der Wiedervergeltung, aber nicht als Rache, sondern als gesetzlicher Richterspruch gehandhabt. In seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" (§ 49, lit. E.) argumentiert er: „Was für unverschuldetes Übel du einem andren im Volke zufügst, das tust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, schlägst du dich selbst; tötest du ihn, so tötest du dich selbst. Nur das Widervergeltungsrecht *(jus talionis)*, aber wohl zu verstehen vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturteil), kann die Qualitat und Quantität der Strafe bestimmt angeben, alle andren sind hin- und her schwankend, und können andrer sich einmischenden Rück-

---

[1] Siehe: System der Ethik von *I. H. v. Fichte.* II. Band, II. Abt. § 106.

[2] Vgl. auch die Bemerkungen *Zillers.* (Allgemeine philosophische Ethik, 1880, S. 324—325.)

sichten wegen keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten." – Hieraus wird dann weiter gefolgert: Hat also jemand gemordet, „so muß er sterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Widervergeltung als durch den am Täter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod." Nun folgt unmittelbar die berühmte Stelle: „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat, weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann."

So entschieden *Kant* vom Wiedervergeltungsstandpunkte, ebenso entschieden verteidigt *F. J. Stahl* die Todesstrafe vom Abschreckungsstandpunkte aus. Er sagt in seiner Philosophie des Rechts (II. Bd., Kap. 2, S. 540): „Eine Gesetzgebung, welche auf den Mord nicht die Todesstrafe, sondern nur Freiheitsstrafe setzte, würde das Gesetz, welches das Leben schützt, nicht in seiner vollen Heiligkeit erhalten, also weit entfernt eine menschliche zu sein, würde sie im Gegenteil die Achtung vor dem Menschenleben verleugnen, sie wäre eine ungerechte Gesetzgebung."[1]

*Hegel* steht in bezug auf die Todesstrafe auf dem Standpunkte *Kants,* indem er dieselbe für den vorbedachten und vollzogenen Mord für gerecht hält. Dagegen macht er die Art ihrer Ausführung vom Zustande der Gesellschaft abhängig. Später hat jedoch *Hegel* seine Ansicht geändert. In den von *Rosenkranz* („Das Leben *Hegels*") herausgegebenen Fragmenten dieses Philosophen heißt es es sei die Widrigkeit der empörenden Empfindung, einen Wehrlosen mitten im Frieden zu töten, die gegen die Ausführung der Todesstrafe einnehme. Wenn sich in einem Kulturstaate niemand mehr finden werde, der den Deliquenten auf das Brett binde, ihn unter das Fallbeil schiebe und

[1] Unwillkürlich denkt man dabei an einen analogen Ausspruch von *Goethe,* der da meint: „Wenn sich die Sozietät des Rechts begibt, die Todesstrafe zu verfügen, so tritt die Selbsthilfe unmittelbar wieder hervor, die Blutrache klopft an die Tür." — *Goethes* Werke, 49. Bd. (Maximen).

die Feder der Maschine drücken möge, die es herabrollen läßt, so sei die Todesstrafe faktisch aufgehoben. Dagegen sei es unvernünftig, die Berechtigung des Staates zur Todesstrafe für den prämeditierten (den mit Vorbedacht ausgeführten) und konsumierten (vollbrachten) Mord zu bezweifeln, sie also zu einem Unrecht zu stempeln.

Auch *Richard Rothe* spricht sich für die Todesstrafe aus, und zwar vom Vergeltungsstandpunkte aus. Er sagt in seiner theologischen Ethik (III. Band S. 896): „Der Staat muß – denn eben dazu ist er da – das ewige sittliche Gesetz handhaben und also auch das unverbrüchliche Gesetz der Vergeltung, so sehr ihm auch dabei das Herz bluten mag. Er muß die Gerechtigkeit vollstrecken und deshalb den Tod mit dem Tode bestrafen, weil die einzige gerechte Vergeltung desselben die Entziehung des sinnlichen Lebens ist. Wo der qualifizierte Mord konstatiert ist, da kann es nicht die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe sein, was in Frage zu stellen ist, sondern nur die Zulässigkeit der Begnadigung des Mörders."

Höchst originell, ja fast absonderlich, lautet die Beweisführung des Hegelianers *Karl Daub*, der ebenfalls für die Todesstrafe eine Lanze einlegt. Er sagt u. a. in seiner Ethik Bd. II, 1, S. 321): „Gewöhnlich ist der Mensch feig und hängt am Leben, und aus dieser Feigheit kömmt alles Raisonnieren gegen die Todesstrafe und die Absicht, sie abzuschaffen." Und an einer andren Stelle (Bd. II, 2, S. 98) tut er die merkwürdige Äußerung: „Warum aber sind denn die Menschen jetzt so sehr geneigt, gegen die Todesstrafe zu stimmen? Darum, weil sie das Leben für der Güter höchstes halten, und weil sich der Glaube an die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes in den Hintergrund gezogen hat. Dort aber ist der versöhnte Verbrecher wieder frei, wenn das Leben ihm abgenommen. Ein geistig gesteigerter Glaube an Gott und Unsterblichkeit und eine genaue Schätzung des Lebens wird die Todesstrafe wieder zur Anerkennung bringen, daß sie harmoniere mit Vernunft und Freiheit."

Schließlich mag hier noch *Trendelenburgs* gedacht werden, der dieser Frage gegenüber einen mehr kritischen und zum Teil auch vermittelnden Standpunkt einnimmt. Er erkennt zwar die Bedenken an, die sich gegen die Todesstrafe vom Standpunkte der Humanität aus erheben, bemerkt aber zugleich, offenbar im Hinblick auf das Abschreckungsmotiv: „Es ist eine falsche Humanität, um des Verbrechers willen durch schlaffe Strafen die Verbrechen zu fördern." Erwähnenswert sind insbesondere seine Schlußworte: „Es ist indessen die Aufgabe der sittlich strebenden Gemeinschaft, daß mit dem abnehmenden Verbrechen die Todesstrafe

entbehrlich werde; jede verhängte Todesstrafe mahnt sie an ihre tiefsten Schäden. Es ist immer ein Notstand des Rechts, einen Menschen preisgeben zu müssen. Überdies ist bei der Todesstrafe ein möglicher Irrtum des Rechts unwiderruflich und eine Ausgleichung desselben unmöglich. Daher ist es weise, die Todesstrafe einzuschränken und zu erlassen, wo es geht. Aber wenn man die Todesstrafe durch ein Gesetz abschafft, so wird dem Verbrecher ein Recht auf sein Leben zugesprochen, das er nicht mehr hat und die Begriffe vom Recht, welche auf das Proportionale (?) gewiesen sind, verwirren sich.«[1]

### C. Blicke auf die Praxis.

1. Der erste Signalschuß zum Kampfe gegen die Todesstrafe in der neueren Zeit ging im Jahre 1764 von seiten des Conte *Beccaria* aus, der in seiner Schrift über Verbrechen und Strafen dieselbe entschieden verwarf. Seine Beweisführung war keineswegs eine stichhaltige und glückliche zu nennen, und *Kant* hat dieselbe nicht ganz mit Unrecht für »reine Sophisterei« erklärt; nichtsdestoweniger fand die Schrift, in Würdigung ihrer humanen Tendenz, vielfachen Anklang und Nachhall.

Ihr Hauptargument klingt allerdings etwas sonderbar. Ausgehend von dem Gedanken des „*Contrat social,*“ wie ihn *Rousseau* gelehrt, folgert *Beccaria* folgendermaßen: Die Todesstrafe sei unrechtmäßig, weil sie in dem ursprünglichen Bürgervertrage nicht enthalten sein könne, denn es sei unmöglich, daß der einzelne im Volke hätte einwilligen können, sein Leben zu verlieren für den Fall, daß er einen seiner Mitbürger umbrächte, da niemand über sein Leben verfügen könne.

Nichtsdestoweniger hat die Schrift viele andre von ähnlicher Tendenz, die Todesstrafe außer Gebrauch zu setzen, hervorgerufen. Was aber in einzelnen Broschüren oder Lehrbüchern von da ab gegen die Todesstrafe vorgebracht wurde, war gewissermaßen immer nur ein Tirailleurfeuer und blieb vereinzelt. Das eigentliche Sturmlaufen gegen dieselbe begann erst im Jahre 1848, und zwar im Grunde mehr aus politischen, als aus rein ethischen Motiven. Als in der Paulskirche zu Frankfurt am Main die Volksvertreter die Grundrechte des deutschen Volkes entwarfen, ward die Todesstrafe kurzweg abgeschafft und nur für zwei Fälle vorbehalten: für das Kriegsrecht und die Meuterei zur See. Bemerkenswert jedoch bleibt die Tatsache, daß die meisten Staaten, welche die Todesstrafe aus ihren Gesetzbüchern gestrichen hatten, später nicht umhin konnten,

---

[1] *Trendelenburg,* Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. (I. Aufl. 1860, S. 132 f.)

dieselbe wieder einzuführen, um so den überhand nehmenden Verbrechen steuern zu können.

In neuerer Zeit ist hier und dort wieder ein Anlauf genommen worden, die Todesstrafe auf parlamentarischem Wege zu beseitigen; jedoch, wie der Ausfall der Verhandlungen gezeigt hat, behielten schließlich regelmäßig die für die Beibehaltung derselben Stimmenden die Majorität, die für die Abschaffung Stimmenden dagegen verblieben meist in der Minorität. So ist sie denn auch in dem Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich beibehalten.

Im Monat Dezember 1865 hat sich im dänischen Folkething eine erhebliche Majorität (59 gegen 23) für die Beibehaltung erklärt. Im Brüsseler Senat vom 8. Februar 1866 beschloß man mit 33 gegen 15 Stimmen gleichfalls die Beibehaltung; als das Jahr darauf dieselbe Angelegenheit neuerdings zur Verhandlung kam, erklärte sich auch diesmal eine Majorität (von 12 Stimmen) für die Beibehaltung, obgleich der Justizminister selbst energisch für die Abschaffung gesprochen hatte. Den Ausschlag gab der Abgeordnete *Tesch,* der sich dahin aussprach, daß lebenslange Zwangsarbeit, welche man an die Stelle der Todesstrafe setzen wolle, nicht schrecke, da sie dem Verbrecher eine bekannte Zukunft vor Augen stelle. Das Schreckende der Todesstrafe sei nicht das Schafott und nicht der Henker und nicht einmal der Tod, es sei der Anfang der Ewigkeit mit ihren schrecklichen Problemen. Diese Rede hinterließ einen tiefen Eindruck und war für den Ausfall der Abstimmung bestimmend.

Im österreichischen Abgeordnetenhause siegten in der Sitzung vom 16. Juli 1867 die für die Beibehaltung der Todesstrafe abgegebenen Stimmen, und der Antrag auf Abschaffung wurde mit 72 gegen 56 Stimmen verworfen. Desgleichen hat sich im Dezember 1868 die zweite holländische Kammer mit einer großen Majorität (53 gegen 8 Stimmen) für die Beibehaltung erklärt. Auch in dem englischen Unterhause wurde Ende Juli 1869 der Antrag, die Todesstrafe abzuschaffen, mit 118 gegen 58 Stimmen abgelehnt.

So sehen wir denn, die Akten über die Todesstrafe sind weder in der Theorie noch in der Praxis abgeschlossen. Daß sich die Meinungen hüben und drüben so schroff gegenüberstehen, kann uns nicht wunder nehmen, das hängt eben von den verschiedenen Standpunkten ab. Wie sollten auch diejenigen, die den Vergeltungs- oder Abschreckungsstandpunkt einnehmen, sich mit denen, die die Besserungstheorie vertreten, wie jene, die auf dem Boden abstrakter Naturrechtsanschauungen stehen, sich mit denen zu einigen vermögen, die sich auf den konkreten

Standpunkt der durch die bestehenden Verhältnisse bedingten Zweckmäßigkeit stellen?

Soviel ist aber gewiß, daß kein Menschenfreund anstehen würde, jenen Augenblick freudigst zu begrüßen, wo die gesamte moralische Verfassung der Gesellschaft es erlauben würde, die Todesstrafe endgiltig zu beseitigen. Anderseits jedoch wird der vorsichtige Staatsmann, der unbefangen und streng zugleich den gegenwärtigen sittlichen Zustand der Gesellschaft ins Auge faßt, kaum dazu raten können, daß dieselbe schon jetzt aus unseren Gesetzbüchern gestrichen werde. Aber die Hauptsache bleibt es: Man suche die gesamte, insbesondere die sittliche Bildung des Volks, und zwar der höheren wie der niederen Stände, auf jene Höhe zu heben, die es gestattet, diese Strafe endlich verschwinden zu machen. In einigermaßen berücksichtigenswerten Fällen wird bis dahin die Ausübung des Begnadigungsrechtes seitens des Staatsoberhauptes manche Härte ausgleichen.[1]

2. An die Besprechung des physischen Todes können wir unmittelbar die Strafe des moralischen oder bürgerlichen Todes anschließen. Moralisch (im weiteren Sinne des Wortes) oder bürgerlich tot nennen wir den, welcher aller Staatsbürgerrechte verlustig gegangen ist. Der bürgerliche Tod kann in verschiedenen Formen verhängt werden, entweder, wie in älteren Zeiten, als lebenslängliche Verbannung, Vogelfreierklärung, Aussetzung auf einem wüsten unwirtlichen Eilande, oder in der modernen Form der Deportation, der Verschickung in eine überseeische Verbrecherkolonie.

Die Ausstoßung in die Landes- und Kulturlosigkeit, die Aussetzung auf einem einsamen Eilande, würde allerdings, rein vom Vergeltungsstandpunkte aus betrachtet, einem Verbrecher gegenüber, der mit einer gewissen ausgesuchten Bosheit und Hartnäckigkeit gegen die staatliche Ordnung sich vergangen hat, dem Meuterer, dem Hochverräter gegenüber eine ganz angemessene Strafe sein, denn der Staat würde durch ihre Verhängung dem Schuldigen gewissermaßen zurufen: „Du wolltest nie die sittlich-rechtlichen Grundlagen der Staatsordnung anerkennen, wolltest dich nie den bestehenden Gesetzen fügen; empfinde es

---

[1] Vgl. den lichtvollen, in vielen Punkten sehr beherzigenswerten Aufsatz: „Der Mord und seine Bestrafung" („Unsere Zeit" 1884, S. 671—687). Eine objektive Beurteilung der Frage mit Berücksichtigung der Ansichten der Gegner und Freunde der Todesstrafe und mit besonderer Beziehung auf die deutschen Verhältnisse gibt *John* „Über die Todesstrafe" (Berlin 1867).

nun aus eigener Erfahrung, wie es sich da lebt, wo es keine Staatsordnung, kein schützendes Gesetz gibt.“ – Allein gewichtige Gründe humanitärer Art machen sich dagegen geltend. Eine solche Strafe, wie die Aussetzung oder Vogelfreierklärung, muß man um ihrer Lieblosigkeit willen verurteilen. Die Gesellschaft behandelt den Verbrecher wie ein wildes Tier, aber nicht wie ein Vernunftwesen. Sie denkt bloß daran, sich gegen ihn zu schützen, und gibt ihn erbarmungslos dem Zufall, dem Verhungern, der Verzweiflung preis. Unter Umständen wäre diese Strafe ärger als die Hinrichtung, es wäre eine Art verschärfter Todesstrafe. Indes ist in der Gegenwart nicht mehr daran zu denken.

Was die Verbannung betrifft, so erhebt sich gegen dieselbe ein Rechtsgrund. Ein Staat, welcher massenhaft ihm selbst unbequem gewordene Elemente aus seinem Gebiete verbannte, würde dadurch die Nachbarstaaten zu Ablagerungsstätten seines moralischen Abschaums machen und dadurch Verwicklungen mit denselben hervorrufen.

Somit erübrigt unter allen jenen Formen nur die Deportation. Diese entspricht – eine zweckmäßige Einrichtung aller einschlägigen Anstalten vorausgesetzt – sowohl dem Vergeltungs- als dem Abschreckungs-, Witzigungs- und Besserungszwecke, wie der Unschädlichmachung. Freilich leiden oft darunter die Nachbarn der Straforte.

Vom Vergeltungsstandpunkte betrachtet, erscheint dieselbe als eine ganz gleichwerte Strafe. Es ist vollkommen gerechtfertigt, daß die Gesellschaft ein Subjekt, welches sich ihren Gesetzen durchaus nicht fügen will, wie einen Krankheitsstoff ausscheidet.

Auch vom Abschreckungsstandpunkte möchte sie angezeigt erscheinen. Man muß nur bedenken, daß jeder, der nicht alles Gefühls bar ist, mit unzähligen Fasern an seiner Heimat hängt, an ihr wurzelt, und nur ungern die Nähe der Seinen, ungern liebe Jugenderinnerungen meidet; man muß bedenken, welchen schmerzlichen Riß, der sich durch das ganze Gemütsleben fortpflanzt, die gewaltsame Trennung von allem, was ihm lieb war, in der Seele des Menschen zu erzeugen pflegt: und man wird es begreifen, wie sehr der lebhafte Gedanke an jenen zu befürchtenden Riß geeignet sein mag, böse Vorsätze niederzuhalten, Übeltaten zu verhindern.

Nicht minder kann hier auch dem Besserungsmotive Rechnung getragen werden. Die Deportation reißt den Übeltäter mit einem Male aus seinem bisherigen Lebenskreise heraus und versetzt ihn in einen ganz neuen, ihm ungewohnten Boden. Das kann zunächst schon den indirekten Vorteil mit sich führen, daß mit seiner Verpflanzung an einen andren, weit entlegenen Ort auch das ganze Netz jener verführerischen

Einwirkungen zerreißt, die ihn vielleicht bisher umstrickten und seine moralische Besinnung verhinderten. Wie er das Mutterland verläßt, bricht er, wollend oder nichtwollend, mit seiner Vergangenheit, und die unbestimmten Erwartungen und Befürchtungen des ihm noch unbekannten Lebens, dem er nun entgegengeht, erfüllen unwillkürlich seine Seele. Diese völlige Umwandlung seiner äußeren Lebensstellung kann nicht ohne Nachwirkung für sein Innenleben bleiben. Der Zusammenstoß lange Zeit hindurch befestigter, alter Erinnerungen mit den gewaltsam sich hereindrängenden neuen Wahrnehmungen muß notwendig vielfache Hemmungen und mit ihnen mancherlei Schmerzgefühle erzeugen. Aber gerade diese Schmerzgefühle sind ganz dazu angetan, eine innere Krise und durch sie Reue und Umkehr zum Bessern zu bewirken.

Endlich kann auch dem Witzigungsmotive entsprochen werden. Der Gedanke an die bitteren Stunden des Scheidens und der langen, bangen Trennung vom Mutterlande schneidet so tief in das ganze Seelenleben des Wehetäters, daß man füglich voraussetzen darf, derselbe werde fortan in seinem Bewußtsein apperzipierend wirken und jedem Rückfalle in den alten Lebenswandel vorbeugen. Je schmerzlicher der Gestrafte die Trennung von seiner Heimat empfindet, um so mehr wird er jetzt auf der Hut sein und danach streben, sich durch ernstliche Besserung die Rückkehr ins Mutterland zu bahnen.

Neben diesen rein ethischen Motiven sprechen zu Gunsten dieser Strafe auch noch mancherlei Zweckmäßigkeitsgründe. Einmal ist die Gesellschaft selbst durch sie hinlänglich geschützt vor der Störung, die ihr von seiten verdorbener Elemente droht, anderseits aber ist auch für den Übeltäter gesorgt, eine physische Existenz ist ihm gewahrt, auf sein moralisches Wohl wird hingearbeitet. Von besonderem Belange aber ist der fernere Umstand, daß man bei umsichtiger Organisation solcher Strafkolonien sich des Verbrechers noch obendrein als eines Kulturwerkzeuges und als eines Faktors der materiellen Wohlfahrt des Mutterlandes bedienen kann. Man kann nämlich die früher destruktiven Elemente jetzt als produktive Kräfte verwenden; man kann durch sie in die kulturlose Wildnis Kultur tragen, durch sie Wälder ausroden, Wüsteneien anbauen, Bergwerke ausbeuten, Pflanzungen wertvoller Kolonialprodukte anlegen lassen, deren Erträgnis dem Mutterlande zu gute kommt. – Bezüglich dieses Punktes bemerkt sehr schön *Trendelenburg* (a. a. O. S. 121): „Es ist ein großer Gedanke, die Feinde der menschlichen Gesellschaft zum kulturhistorischen Faktor zu machen und auf solche Weise noch dem Bösen das Gute abzugewinnen." – Endlich bleibt bei dieser Strafe immer noch die Möglichkeit offen, Individuen,

die unverkennbare Beweise ihrer gründlichen Besserung gegeben und sich durch längere Zeit musterhaft verhalten haben, wieder als Bürger des Mutterlandes aufzunehmen.

Diese Strafe kann aber natürlich nur da eine praktische Bedeutung gewinnen, wo der Gesellschaft eine Seemacht zu Gebote steht, um Kolonien zu erwerben und zu schützen, und nur da wirklich segensreich wirken, wo Einsicht, Humanität und Energie sich vereinigen, einer derartigen Strafkolonie eine musterhafte Organisation zu geben. Wo jedoch ein mörderisches Klima, aufreibende Zwangsarbeit und unmenschliche Behandlung sich vereinigen, den Deportierten zu Grunde zu richten, da werden allerdings solche Kolonien anstatt zu Besserungsstätten zu Stätten des Jammers und der Verzweiflung.

3. Die Freiheitsstrafen. Diese können von verschiedener Art sein, entweder zeitweilige oder lebenslängliche, ferner können sie wie die eigentliche Haft in einer völligen Entziehung oder, wie die Zwangsarbeit, bloß in einer Beschränkung des äußeren Freiheitsgebrauches bestehen.

Auch sie können allen vier bekannten Strafzwecken dienen. Zunächst entsprechen sie dem Vergeltungsmotiv; denn es ist eine ganz gleichwerte Strafe, wenn man dem Übeltäter, der von dem Rechte der freien Selbstbestimmung einen so schlechten Gebrauch gemacht hat, dieses Recht nach Maßgabe des Mißbrauchs für kürzere oder längere Zeit, ja selbst für die ganze Lebensdauer entzieht, sobald sein ganzes Vorleben sowie seine gegenwärtige Willensverfassung in überzeugender Weise dartut, daß sich die Gesellschaft von seiner Seite auch in der Folge keines besseren Gebrauchs seiner Freiheit zu versehen hätte.

Sie entsprechen auch dem Abschreckungsmotiv. Denn jeder Mensch, welcher nur einige geistige Regsamkeit besitzt und dabei moralisch nicht gänzlich verkommen ist, fühlt in sich den Drang, sich in seinem ganzen Tun und Lassen selbsttätig zu entscheiden, sein Ich, seine ganze Persönlichkeit in sein gesamtes Wirken und Genießen hineinzulegen und auf solche Weise sich selbst in seinen Handlungen wie in einem getreuen Spiegel wiederzuerkennen. Der Gedanke an die Haft als denjenigen Moment, da er aufhören würde, Person im eigentlichen Sinne, d. h. ein sich frei bestimmendes Wesen zu sein, muß darum für ihn etwas so demütigendes und unerträgliches mit sich führen, daß schon darin allein ein gewaltiges Gegengewicht gegen so manche Versuchungen zu einer strafbaren Handlung liegen kann. Aus demselben Grunde können diese Strafen auch dem Witzigungs-

zwecke dienen. Kann die bloße Androhung der Haft abschrecken, so kann vollends die Erinnerung an die Widerwärtigkeiten der bereits früher ausgestandenen Haft (wo noch nicht alles Selbst- und Ehrgefühl erstorben ist) witzigend wirken und weiteren Vergehungen vorbeugen.

Zweckmäßig eingerichtet, kann endlich die Haft auch dem Besserungszwecke Genüge leisten. Zu diesem Behufe darf sie aber selbstverständlich nicht in einer bloßen Gefangenhaltung, Überwachung und Beraubung aller Mittel zu weiteren Rechtsverletzungen und Wehetaten bestehen, sondern es muß ernstlich und methodisch auf die Besserung des Wehetäters hingearbeitet, es muß dahin gewirkt werden, daß er Reue fühle und den Vorsatz fasse, in Zukunft einen anderen Lebenswandel anzufangen. — Sinnig bemerkt hier *J. H. von Fichte*:[1] „die verborgene Welt der Strafanstalten sollte gleich den Klöstern des Mittelalters fortan die sicher wirkende Buß- und Wiederherstellungsstätte für ein zerrüttetes Leben werden: ein jetzt noch unentbehrliches Ausgleichungsmittel für die vielen Verschuldungen unserer Afterzivilisation."

Dieses Buß- und Wiederherstellungswerk wäre so einzuleiten, daß man den Sträfling für unbestimmte Dauer zunächst in eine einsame Zelle setzt, damit ihm Zeit und Ruhe gegönnt sei, in sich zu gehen und die ganze Wucht seines Verbrechens fühlen zu lernen. Nichts wirkt, psychologisch betrachtet, auf die Erweckung des schlummernden Gewissens so sehr, als die Stille und Einförmigkeit der Einsamkeit und das Dunkel der Nacht. Je vollständiger dem Schuldigen alle Eindrücke der Außenwelt entzogen sind, desto größer ist die Nötigung zur Einkehr ins eigene Innere. Eben dieser Blick ins eigene Innere ergibt aber eine trostlose Stimmung, er legt ihm die ganze innere Verwerflichkeit seines bisherigen Lebens bloß und setzt ihn heftigen Vorwürfen und Gewissensbissen aus. Diese Krise muß notwendig eintreten, wenn überhaupt in das Gewebe seines inneren Lebens ein neuer Einschlag kommen soll. Hat einmal sein Gewissen gesprochen, ist sein verhärtetes Herz mürbe und für das Bessere einigermaßen wieder empfänglich geworden: dann muß, nachdem der Vergeltung teilweise Genüge geschehen, und er für das Wehe, das er gestiftet, selbst den Becher der Leiden gekostet hat, versucht werden, ihn der Gesellschaft wiederzugewinnen.

Die innere Krise muß benutzt werden, um heilend und hebend in sein Inneres einzugreifen. Es muß jetzt für Zurechtweisung und Anleitung, es muß für religiöse Erbauung und sittliche Erhebung gesorgt werden. Man muß ihm einen erfahrenen Geistlichen als Seelen-

[1] System der Ethik. II. Bd., II. Abtl., S. 151.

arzt und Berater beigeben und dafür sorgen, daß nachgeholt und verbessert werde, was an ihm eine mangelhafte Erziehung verabsäumt oder verdorben hat.

Hierzu muß sich drittens eine strenge, aber zugleich humane Disziplin und wohlgeregelte Arbeit gesellen. Letztere ist das beste Ablenkungsmittel vom Bösen und zugleich die langsame aber sichere Vermittelung eines besseren Lebenswandels. Überdies hat die zweckmäßige Einrichtung der Arbeit in den Strafanstalten auch ihre wirtschaftliche Seite, ist also auch für das Verwaltungssystem von Bedeutung. Die Gütermasse wird durch die von dem Sträfling geleistete Arbeit vermehrt, die Kosten des Unterhalts werden dagegen vermindert, und der Sträfling selbst ist bei seinem Austritte aus der Anstalt erwerbsfähig und kehrt, statt weiter der Gesellschaft zur Last zu fallen, in dieselbe als ein verwendbares Glied zurück. Freilich klagen die freien Arbeiter mit Recht über die Konkurrenz der Gefangenanstalten.

Eine der eigentlichen Haft nächstverwandte Strafe ist die Zwangsarbeit. Diese begreift bloß eine teilweise Entziehung der äußeren Freiheit in sich; das Individuum ist zwar nicht eingekerkert, aber dennoch in unausgesetzter Zucht und unter fortwährender Aufsicht und muß sich einer genau vorgezeichneten Lebensordnung fügen. Die Zwangsarbeitshäuser sind die passendsten Besserungsinstitute für ausgesprochene Müßiggänger und arbeitsscheue Vagabunden. Auch hier wird durch Unterricht, Zucht, Regierung, religiöse Läuterung auf Geist und Gemüt veredelnd einzuwirken und durch eine streng geregelte Arbeit der solchen Individuen mangelnde Fleiß, Ordnungs- und Reinlichkeitssinn zu wecken und heranzubilden sein.

4. Eine weitere Strafkategorie bilden die Geld- oder Vermögensstrafen. Von dem Vergeltungsstandpunkte aufgefaßt, erscheinen sie besonders da als angemessen, wo es gilt, eine niedere, gewinnsüchtige Gesinnung zu züchtigen, also bei Wucher, Übervorteilung eines andren, Gewichtsfälschung und Unterschleifen jeglicher Art; denn da wird die schmutzige Selbstsucht so recht eigentlich an ihrer Wurzel getroffen; die beabsichtigte Schädigung eines andren schlägt zum Schaden des Schädigers selber aus. Dieser Gedanke dürfte auch jener Verfügung des alten römischen Rechts zu Grunde gelegen haben, den Diebstahl mit einer »*actio in duplum* oder *quadruplum*« (Klage auf das doppelte oder vierfache) zu verfolgen. Auch dem Abschreckungs- und Witzigungszwecke können dieselben, wenn ihre Steigerung mit psychologischer Vorberechnung bemessen ist, oft recht gute Dienste leisten und namentlich bei kulposen Handlungen als ein Verschärfungsmittel der Aufmerksam-

keit verwendet werden. Dabei muß aber ausdrücklich hervorgehoben werden, daß dieselben nur selbständig oder allenfalls zusätzlich zur Verschärfung einer andren Strafe, niemals aber als Stellvertretung einer empfindlicheren oder gar als Loskauf von einer schweren Strafe verhängt werden dürfen. Strafen in der Form einer Komposition oder Mordbuße, wie sie in älterer Zeit als Wergeld u. s. w. vorkommen, sind, ethisch betrachtet, verwerflich. Jede derartige Abfindung, jeder Loskauf von einer Strafe durch Geld, wirkt entsittlichend, setzt die Autorität der Strafgewalt herab und ist überdies dem Besserungs-, ja selbst dem Abschreckungs- und Witzigungszwecke entgegen; denn der Vermögende verschmerzt selbst eine größere Summe leicht und frevelt dann vielleicht von neuem. Zudem liegt darin eine schreiende Unbilligkeit, denn die Geldstrafen bevorzugen den Reichen gegenüber dem Mittellosen, der nicht in der Lage ist, sich loszukaufen.

5. Die Ehrenstrafen sind schon seit der ältesten Zeit in Übung. Sie finden sich schon in der alten indischen Gesetzgebung in der Form des Abscherens der Haare, der Brandmarkung, der Verstoßung in eine niedrigere Kaste u. s. w. Auch in den Gesetzgebungen der Pythagoräer *Charondas* und *Zaleukos* (beide im siebenten Jahrhundert v. Chr. lebend) spielen sie eine nicht geringe Rolle. — Soll nun über ihre Zulässigkeit oder Unzulässigkeit vom ethischen Standpunkte aus entschieden werden, so muß man vor allem zwischen indirekten und direkten Ehrenstrafen unterscheiden. Die ersteren bestehen in einer bloßen Entziehung gewisser Rechte, Auszeichnungen, Privilegien, welche das betreffende Individuum bisher genossen hat, z. B. im Verluste des aktiven und passiven Wahlrechts, der Adelsprädikate, Ordenszeichen, Ehrenämter, Titel, des akademischen Grades u. s. w. Die direkten Ehrenstrafen dagegen bestehen darin, daß der Schuldige in der öffentlichen Meinung förmlich geächtet und der öffentlichen Schande und Verachtung preisgegeben wird. Eine solche Strafe bildete früher die Ausstellung auf dem Pranger (oder noch in neuerer Zeit die Ausstellung auf dem sogenannten Lästersteine in den Kantonen Schwyz, Uri, Unterwalden), das Einbrennen gewisser Schandzeichen auf den Arm, die Brust oder die Wangen, auch auf der Stirne, das Tragen gelber Hüte bei den Bankerottierern u. a. m.

Von diesen beiden Arten ist lediglich nur die Verhängung der indirekten Ehrenstrafen zu rechtfertigen, und zwar im Gefolge einer andren schweren Strafe und zum Behufe ihrer Verschärfung. Direkte Ehrenstrafen dagegen stellen sich als unstatthaft heraus. Sie wirken entweder gar nicht, oder sie äußern eine nachteilige Wirkung. Wirkungs-

los bleiben sie da, wo man es mit einem ganz verkommenen, gegen Ehre oder Unehre völlig abgestumpften Individuum zu tun hat. Nachteilig hingegen wirken sie bei demjenigen, der noch einen Rest von Ehrgefühl besitzt, das nun in ihm vollends unterdrückt wird. Namentlich muß man dieselben vom Besserungsstandpunkte aus verwerfen, weil sie den für ehrlos Erklärten, den öffentlich Bloßgestellten, moralisch totmachen und ihm die Brücke zur Rückkehr in die sittliche Gemeinschaft abbrechen. Ein so Geächteter kann, von den Besseren zurückgestoßen und gemieden, sich fortan nur an solche Genossen halten, die, wie er selbst, von der besseren Gesellschaft ausgeschlossen sind, und muß so nur um so tiefer sinken.

6. Schließlich wäre noch der Körperstrafen, nämlich der körperlichen Züchtigung, zu gedenken. Körperstrafen sind namentlich in rohen oder halbzivilisierten, sowie in despotischen Staaten an der Tagesordnung, treten aber in dem Maße zurück, in welchem die Zivilisation fortschreitet.

Vom reinen Vergeltungsstandpunkte aus angesehen, mögen sie an ihrem Platze sein, wo es gilt, ein Individuum für eine Handlungsweise zu züchtigen, welche eine bis ans tierische streifende Roheit und Brutalität des Charakters offenbart, z. B. barbarische Mißhandlung von Kindern oder Gebrechlichen, oder in Fällen von boshafter Tierquälerei oder zum förmlichen Laster gewordener Rauflust und dergleichen mehr. Hat sich ein derartig roher Mensch durch sein ganzes Verhalten selbst auf die Tierstufe herabgesetzt, dann mag es gerechtfertigt erscheinen, ihm gegenüber von einem tierischen Zucht- und Bändigungsmittel Gebrauch zu machen.

Auch vom Abschreckungs- und Witzigungs-, mithin Präventionsstandpunkte möchten die Körperstrafen ausnahmsweise da als zulässig erscheinen, wo eine rohe, ungezügelte Masse nur durch ein derartiges Mittel in den Schranken strenger gesetzlicher Ordnung erhalten werden kann.

Jedoch vom Besserungsstandpunkte aufgefaßt, lassen sich dieselben keineswegs verteidigen. Drei praktische Ideen sind es vielmehr, die gegen sie ihre Stimme erheben: die Idee der inneren Freiheit, des Wohlwollens und der Vollkommenheit. Die Idee der inneren Freiheit weist sie zurück als der Menschenwürde zuwiderlaufende Strafen; die Idee der Vollkommenheit, weil sie, statt sittlichend, verrohend wirken; die Idee des Wohlwollens, weil sie, öfter angewendet, in dem, der sie zu vollziehen hat, ebensowie in dem, der oft Zeuge solcher Szenen ist, allmählich das sympathetische Gefühl immer mehr abstumpfen. Außerdem ist der Vollzieher der Prügelstrafe in Gefahr, zu verrohen.

## III. Die Idee eines Verwaltungssystems.

### § 25.

Übergangsbemerkung. War es die Aufgabe der Rechtsgesellschaft und des Lohnsystems, das Mißfällige des Streites und der Rechtsverletzung sowie der unvergoltenen Wohl- und Wehetaten im gesellschaftlichen Leben möglichst zu beseitigen, so arbeitet dagegen das Verwaltungssystem auf positiven Beifall hin. Es eröffnet uns den Blick in das reichverschlungene Güterleben der Gesellschaft, in eine ameisenartige Rührigkeit, welche, so sehr sie auch in ihren Zielen auseinander zu gehen und sich zu zersplittern scheint, doch im Grunde nur den einen Zweck verfolgt, die Natur dem Menschengeiste untertan zu machen, sie so auszubeuten und umzubilden, daß sie sich vollkommen eigne, alle menschlichen Bedürfnisse reichlich zu befriedigen.

So sachlich und nüchtern auch die Veranstaltungen des Verwaltungssystems auf den ersten Blick hin scheinen mögen, so erhalten sie doch ihr festes sittliches Gepräge dadurch, daß ihr letztes Ziel darin besteht, Glück und Wohlsein zu stiften, zu befestigen, zu erhöhen.

Das durch das Verwaltungssystem zu schaffende materielle Wohlsein ist aber, von dem höheren ethischen Standpunkte aus betrachtet, wieder nur als ein Mittel der Erreichung höherer Zwecke zu betrachten. Denn wie *A. von Schäffle* so treffend bemerkt: „die höhere Bestimmung des Wirtschaftslebens“ bestehe darin, „die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse zur Trägerin der Befriedigung geistiger Bedürfnisse zu machen.“[1]

### Entwicklung der Idee.

Denken wir uns wieder, wie bei den früheren abgeleiteten Ideen, eine Mehrheit von Menschen in beliebigen Grenzen beisammen, so bringt es die Natur der Sache mit sich, daß in dieser Mehrheit sich mannigfache Bedürfnisse und Wünsche regen werden, und daß sich bei den verschiedenen Individuen, aus denen sich diese Mehrheit zusammensetzt, zugleich eine höchst verschiedenartige Befähigung, das Verlangte auch wirklich zu genießen, vorfinden wird.

---

[1] Die Nationalökonomie von *Albert E. Fr. Schäffle*. Leipzig 1861 (S. 149). Ebendaselbst wird ferner, so recht aus dem Geiste des Verwaltungssystems heraus, weiter bemerkt: „die geistig sittliche Entfaltung ist das Höhere, welchem das wirtschaftlich Zweckmäßige dienen soll.“ Dasselbe gilt auch von dem ferneren treffenden Satze: „Die Durchgeistigung der Produktion in der Hervorbringung für die Bedürfnisse der wirtschaftlichen Gesittung drückt der Arbeit den sittlichen Adel auf.“

Diese Wünsche und Bedürfnisse mit der entsprechenden Genußfähigkeit zusammengefaßt, können der Anknüpfungspunkt und die Grundlage für das in der Gemeinschaft hervortretende Wohlwollen werden; denn dies widmet ja, so liegt es in seiner Natur, dem fremden Willenszustande seine ganze Aufmerksamkeit.

Denken wir uns nun weiter, dieses Wohlwollen finde sich nicht bloß hier oder dort, komme nicht bloß dem oder jenem entgegen, d. h. es folge nicht lediglich einer individuellen Zuneigung, sondern es finde sich allenthalben verbreitet: so wird hieraus das gemeinsame Wollen entspringen, die ganze Summe vorhandener Bedürfnisse (nach Maßgabe der wirklichen Genußfähigkeit) möglichst zu befriedigen. Diese Mehrheit von Menschen wird es sich demnach zur Aufgabe machen, das größtmöglichste Wohlsein aller, die allgemeine materielle Wohlfahrt (*Salus publica*) zu begründen.

Dieses hohe Ziel zwingt die Mehrheit, ihren Blick über die Gegenwart hinaus in die Zukunft zu richten. Es verbietet ihr, die vorhandenen Güter leichtsinnig zu vergeuden, legt ihr vielmehr die Pflicht auf, schon jetzt Fürsorge zu treffen, daß auch in der Zukunft in hinlänglichem Maße die Mittel vorhanden seien, alle dringenden Bedürfnisse, alle berechtigten Wünsche, befriedigen zu können.

Die Mittel zur Deckung nicht allein der gegenwärtigen, sondern auch der künftigen Bedürfnisse können aber nicht anders beschafft werden, als durch eine zweckmäßige Bewirtschaftung der Güter, welche der Gesellschaft zu Gebote stehen. So führt der Geist des Wohlwollens zur zweckmäßigen Bewirtschaftung der vorhandenen Güter.

Die zweckmäßige Bewirtschaftung der materiellen Güter, d. h. ihre geeignete Gewinnung, Verarbeitung, Verwendung, Verwertung zum Be-Behufe der Deckung aller möglichen Bedürfnisse, nennt man Verwaltung.

Somit kann eine Mehrheit von Menschen, welche es sich zur Aufgabe gemacht haben, durch eine zweckmäßige Bewirtschaftung der vorhandenen Güter das allgemeine Beste zu befördern, füglich ein Verwaltungssystem heißen.

Auf Grundlage der vorstehenden Erörterung läßt sich nun dieses gesellschaftliche System folgendermaßen definieren:

Die Idee eines Verwaltungssystems ist der Musterbegriff einer Mehrheit von Menschen, welche es sich zur Aufgabe gemacht haben, durch eine zweckmäßige Bewirtschaftung der vorhandenen Güter die materielle Wohlfahrt der Gesellschaft *(Salus publica)* zu begründen und zu befördern.

## Nähere Ausführung und Anwendung dieser Idee.

Seiner ganzen Bestimmung nach wird das Verwaltungssystem sein Hauptaugenmerk, im allgemeinen genommen, auf folgende zwei Punkte zu richten haben:

Fürs erste muß es sich unausgesetzt in der laufenden Kenntnis der Bedürfnisse und berechtigten Wünsche, die innerhalb des Umkreises der Gesellschaft hervortreten, zu erhalten suchen.

Fürs zweite hat dasselbe seine ganze Aufmerksamkeit darauf zu wenden, die Mittel und Wege ausfindig zu machen, um diese Bedürfnisse und Wünsche der Gesellschaftsglieder in angemessener und ausreichender Weise befriedigen zu können.

Diese Mittel und Wege, welche das Verwaltungssystem einzuschlagen hat, sind so ungemein reichhaltig und so vielfach verzweigt, daß wir uns keineswegs in das Einzelne seiner Maßnahmen einlassen können. Das ist im Grunde die eigentliche Aufgabe der Volkswirtschaftslehre, teils der Finanzwissenschaft, teils der politischen Verwaltungskunde. Für unseren Zweck genügt es vollständig, eine summarische Umschau über die Hauptgebiete dieses Systems zu unternehmen und in das weitverzweigte und reichgegliederte Getriebe der sozialen Beschäftigungen wie aus der Vogelperspektive hineinzusehen.

Bei dieser Übersicht der gesellschaftlichen Verhältnisse kann uns als Ausgangs- und Anknüpfungspunkt der Gedanke dienen: das Verwaltungssystem habe vor allem sein Hauptaugenmerk auf das Stammkapital der Gesellschaft zu richten. Dieses Stammkapital hat das Verwaltungssystem zu erhalten, zu vermehren und fruchtbringend zu verwerten.

Der Begriff des Stammkapitals ist aber hier in einem wesentlich erweiterten Sinne aufzufassen, nämlich so, daß man sich dasselbe aus zwei Koeffizienten bestehend denkt:

I. aus den materiellen Gütern, welche sich wieder in Liegenschaften und bewegliche Güter scheiden, und

II. aus den produktiven Kräften, welche der Gesellschaft zu Gebote stehen, und sich in geistige und physische Kräfte (oder Intelligenzen und mechanische Arbeitskräfte) teilen.

Diese beiden Koeffizienten des Volkswohlstandes bedingen sich gegenseitig. Die materiellen Güter heischen zu ihrer Ausbeutung und

Verarbeitung produktive Kräfte; die produktiven Kräfte dagegen bedürfen einer materiellen Grundlage, die ihnen als Stoff, Mittel, Hebel zur Produktion zu dienen hat. Die materiellen Güter, denen es an ausbeutenden und verarbeitenden Kräften fehlt, gleichen gewissermaßen einem tot liegenden Schatze, einem Brachfelde. Kräfte dagegen, denen es an der unentbehrlichen Grundlage materieller Mittel fehlt, sind teilweise lahmgelegt und können nicht ihre volle Wirksamkeit entfalten.

Zur vollen Begründung des Volkswohlstandes ist es erforderlich, daß reich entfaltete, intelligente Kräfte über eine möglichst große Gütermasse verfügen.

Bei alledem aber verdienen immerhin die produktiven Kräfte den Vorrang; denn die reichsten Schätze des Bodens bleiben unverwertet, wo es an geschulten Intelligenzen und geübten Arbeitskräften fehlt. (Man denke nur an die Tropenländer oder an Nordamerika, solange dasselbe noch im Besitze der „Rothäute" war, und vergleiche Wirtschaft und Zustand der letzteren mit der Wirtschaft und dem Wohlstande der heutigen Bevölkerung.) Wo tüchtige Kräfte zusammenwirken, da schaffen sie sich Güter und ringen selbst einem minder gesegneten Boden die nötigsten Existenzmittel ab. Deshalb hat *Friedrich List* vollkommen Recht, wenn er behauptet: „der wahre Nationalreichtum liege nicht so sehr in der Summe der Tauschwerte, als vielmehr in der Summe der produktiven Kräfte." Natürlich, nicht bloß Geld und Gut, auch die Intelligenz, die Schöpferkraft des Genius bildet ein Kapital, eine Wohlstandsquelle. Ein einziger genialer Gedanke, mit Umsicht ausgebeutet, kann unter günstigen Umständen zu einem Wechsel auf Millionen und Milliarden für die folgenden Geschlechter werden. Man denke an die Benutzung der Dampfkraft für den Maschinenbetrieb, an die Eisenbahnen und die Dampfschiffahrt, an die Benutzung des elektromagnetischen Stromes für die Telegraphie, an die Benutzung des Lichtstrahls für die Photographie, oder vergegenwärtige sich die wirtschaftlichen Folgen und veranschlage die enormen Wertmengen, die ein einziger kühner Gedanke, wie z. B. die Durchstechung und Kanalisierung der Landenge von Suez, hervorgerufen hat.

Wir wollen jedoch zuerst die materiellen Güter ins Auge fassen, zumal uns die produktiven Kräfte die Brücke zum nächsten System, nämlich zum Kultursystem, bilden.

Fassen wir die materiellen Güter näher ins Auge, so treten uns drei reiche Quellen des Volkswohlstandes entgegen: A. die Urproduktion, B. die Industrie, C. der Handel.

A. Die Urproduktion.

Die Urproduktion spaltet sich wieder in drei Hauptzweige: I. den Ackerbau im weitesten Sinne des Wortes, so daß darin neben dem eigentlichen Feldbau auch die hiervon unzertrennliche Viehzucht und die Fischzucht, sowie der Wiesen-, Garten- und Weinbau einbegriffen sind; II. den Bergbau; III. die Forstwirtschaft.

I. Von diesen drei Zweigen der Urproduktion nimmt selbstverständlich der Ackerbau im obigen Sinne oder die eigentliche Landwirtschaft die erste Stelle ein, denn dem Ackerbau verdankt die Gesellschaft die unentbehrlichsten Lebensbedürfnisse.

Der Ackerbau hat neben der rein materiellen auch seine sozial-ethische Seite. Mit dem Ackerbau begann, darüber sind die Kulturhistoriker so ziemlich einig, ein neuer Abschnitt der menschlichen Entwicklung. Der Anbau der Getreidepflanzen bildete einen wesentlichen Einschnitt und Wendepunkt im Leben der Menschheit. Erst als der nomadisierende Hirte sich einen festen Wohnsitz gründete und den Boden anzubauen begann, ging in seiner Seele der Heimatgedanke und der volle Begriff des Eigentums auf. Hat er ja doch nicht bloß durch die Besitznahme, sondern noch weit entschiedener durch die Urbarmachung dieses bestimmte Stück Erde sich zu eigen gemacht und mit seinem Ich in Verbindung gebracht. In den von ihm bearbeiteten Boden legt ja der Mensch einen Teil seines eigenen Ichs hinein, den formenden Gedanken und die Arbeit seiner Hand. Er verwächst dadurch gewissermaßen mit der Scholle, die er pflegt und die ihn ernährt. Er trennt sich nur ungern von ihr und ist bereit, sie mit seinem Herzblute zu verteidigen. Überdies bringt es die Natur des Landbaues mit sich, daß derselbe den Menschen bedächtig, besonnen, arbeitsam, genügsam, tüchtig zum Kriegsdienst macht. Auch pflegt der Ackerbauer, weil er zum Gedeihen seiner Wirtschaft der vollen Ruhe und Rechtssicherheit bedarf, festzuhalten an der bestehenden Ordnung der Dinge. So bildet die ackerbauende Klasse (wie dies schon *Platon* einsah) die breite Grundschicht der Gesellschaft, den Schwerpunkt des konservativen Elements, die Säule der Wehrkraft.

Wegen der großen, dem Ackerbau zukommenden Bedeutung hat das Verwaltungssystem seine volle Sorgfalt darauf zu verwenden, diesen Zweig des Güterlebens zu größerer Vollkommenheit zu bringen und damit zugleich das Erträgnis des Grundes und Bodens möglichst zu steigern.

Das kann besonders durch folgende drei Mittel bewerkstelligt werden: Durch Beseitigung aller jener Hindernisse, die etwa bisher der

besseren Bewirtschaftung des Grundes und Bodens im Wege standen; ferner, indem darauf hingewirkt wird, daß kein Fleckchen kulturfähigen Bodens unangebaut und unbenutzt bleibe; endlich indem ein rationeller Betrieb der Landwirtschaft angebahnt wird. Dazu gehört wesentlich die praktische Verwertung der Resultate der modernen Naturwissenschaft und die Anwendung der besten Werkzeuge und Maschinen.

Was zunächst den ersten Punkt betrifft, die Beseitigung der Hindernisse, die etwa bisher einer besseren Bodenbewirtschaftung entgegentraten, so ist in dieser Beziehung vor allem (wo dies nicht längst schon geschehen ist) auf Entlastung des Grundes und Bodens von den etwa darauf haftenden Frondiensten, Zehnten und Servituten hinzuwirken, denn derartige Lasten lähmen den Unternehmungsgeist in nicht geringem Grade. Selbstverständlich kann aber eine derartige Aufhebung nur auf dem Rechtswege geschehen, nämlich im Einverständnisse mit den Berechtigten und Verpflichteten, wobei zugleich darauf Bedacht genommen werden muß, daß diejenigen, die durch eine solche Reform an ihren verbrieften Rechten geschädigt werden, einen angemessenen Ersatz erhalten. Da zeigt sich denn wieder die im Eingange der Gesellschaftslehre gemachte Bemerkung bestätigt: daß die Rechtsgesellschaft die Grundlage aller andren gesellschaftlichen Einrichtungen bilde; denn so unbedingt wünschenswert auch jene angedeuteten Maßnahmen sein mögen, so dürfen sie doch immer nur unter Vermittelung der Rechtsgesellschaft vollzogen werden.

Ein Hindernis der besseren Bodenbewirtschaftung bilden auch bestehende Beschränkungen bei der Übertragung des bäuerlichen Grundbesitzes und die damit zusammenhängende Erbfolge. Auch diesen Einrichtungen gegenüber dringt der Geist der fortgeschrittenen Zeit auf Freiteilbarkeit der Grundstücke und entsprechende Reform der bäuerlichen Erbfolge.

Endlich sind die letzten Fesseln des Lehnsverbandes zu lösen, um die freie Verfügung über den ländlichen Besitz zu eröffnen.

In bezug auf den zweiten Hauptpunkt, daß so wenig als möglich Land dem Anbau entzogen bleibe, ist von seiten des Verwaltungssystems z. B. darauf hinzuwirken, daß sumpfige Gegenden trockengelegt, dürre dagegen durch ein wohlangelegtes Bewässerungssystem ertragsfähig gemacht werden. Es ist durch Regulierung der Fluß- und Stromgebiete, durch Anlegung von Dämmen den periodischen Überschwemmungen zu begegnen. Es wäre auch darauf hinzuwirken, daß überall, an Feldrainen, längs der Landstraßen, an kahlen Berglehnen, Obstbäume oder sonst nutzbares Gesträuch angepflanzt werden. Es müßte auf zweckmäßige

Zusammenlegung der Grundstücke und endlich auch ganz besonders darauf das Augenmerk hingelenkt werden, in solchen Landstrichen, wo es allzu große Güterkomplexe gibt, anderseits aber zugleich auch ein Mangel an Arbeitskräften herrscht, durch Parzellierung solcher Güter, die unter eigener Verwaltung des Besitzers nicht vollständig bestellt werden können, sowie durch die Einführung eines zweckmäßigen Pachtsystems und durch Herbeiziehung von Kolonisten aus der Ferne eine vollständige Benutzung des Bodens und damit dessen vollkommenere Rentabilität zu bewerkstelligen. Eine derartige Maßregel, planmäßig und in großartigem Maßstabe durchgeführt, würde auch im Interesse der Humanität liegen und zugleich nach einer andren Richtung hin Segen bringen. Man denke z. B., die Theiß- und Donaugegend würden dem Auswandererstrome, der sich alljährlich aus Böhmen und dem Deutschen Reiche nach Amerika ergießt, eröffnet. Wie viel Gefahren, Mühen, Jammer, Enttäuschungen würden dadurch so mancher Familie erspart bleiben, und welche wohltuende Kulturwirkung könnte mit der Zeit aus der engeren Berührung des dort heimischen Elements mit deutscher Gesinnung und Gesittung hervorgehen!

Insofern es sich weiter um Anbahnung eines rationelleren Betriebs der Landwirtschaft handelt, so fällt hier vorzüglich darauf alles Gewicht, mit aller Kraft dahin zu wirken, daß eine bessere Erkenntnis der Bedingungen des Ackerbaues überhaupt und der einzelnen Zweige der Landwirtschaft insbesondere in alle Schichten des Volkes eindringe. Zur Hebung der Landwirtschaft müssen vor allem zweckmäßig eingerichtete Fachschulen führen, und zwar sowohl höhere, für die Ausbildung von Großgrundbesitzern und Verwaltungsbeamten, als niedere, für den engeren Gesichtskreis und die beschränkteren Bedürfnisse und Aufgaben des eigentlichen Bauernstandes berechnete. Mit beiden müssen natürlich auch nach verschiedenem Maßstabe eingerichtete Musterwirtschaften in enger Verbindung stehen. Das von den Fachschulen eingeleitete Werk weiter fortzuführen, ist dann die Aufgabe der landwirtschaftlichen Vereine. Diese können, wenn sie ihre Aufgabe mit vollem Verständnisse erfassen und durchführen, ungemein viel nützen, teils durch Herausgabe einer gediegenen, den Interessen der Landwirtschaft gewidmeten Fachzeitung, teils durch Entsendung tüchtiger Männer in die verschiedenen Bezirke und größeren Gemeinden zum Behufe der Abhaltung belehrender Vorträge und Erteilung geeigneter Ratschläge und Anweisungen, wo es sich um Einführung von Verbesserungen handelt; teils durch Ausschreibung von Prämien und Veranstaltung regelmäßig wiederkehrender Ausstellungen von landwirtschaftlichen Geräten

und Produkten. — Endlich ist es von besonderer Wichtigkeit, daß in allen einzelnen größeren Ländergebieten eigene Ackerbaukammern nach Art der Gewerbe- und Handelskammern errichtet werden. Diese hätten die wichtige Aufgabe, ein vermittelndes Organ zwischen der Regierung und der Ackerbau treibenden Bevölkerung zu bilden, nach oben hin durch sach- und fachgemäße Darlegung der Verhältnisse und Bedürfnisse des Ackerbaustandes und durch eingehende Reformvorschläge der Gesetzgebung, Zollpolitik und Besteuerung in die Hand zu arbeiten, nach unten das Verständnis der landwirtschaftlichen Interessen theoretisch und praktisch zu fördern. Welche Stellung dieselben neben und gegenüber den bereits bestehenden landwirtschaftlichen Vereinen einzunehmen hätten, dafür könnten selbstverständlich nur die besonderen Verhältnisse die nötigen Anhaltspunkte bieten.

II. Der Bergbau. Auch diesem wichtigen Zweige der Urproduktion hat das Verwaltungssystem seine volle Aufmerksamkeit zu widmen. Während uns der Landbau und die Forstkultur nur die Oberfläche des Erdkörpers nutzbar machen, dringt der Bergbau in die Tiefe, ins Mark der Erde, und holt uns von daher reiche Schätze herauf. Während uns jene beiden, in Verbindung mit Viehzucht, Jagd und Fischfang, in den Besitz der Pflanzen- und Tierwelt setzen, erschließt dieser uns ein neues Naturreich, das Reich der nutzbaren Mineralien. Die Bedeutung des Bergbaues kann ein auch nur flüchtiger Blick auf die namhaftesten Erzeugnisse dieses Zweiges dartun. Die selteneren derselben, als Gold, Silber, Edelgestein, repräsentieren einen hohen Luxus-, die verbreiteteren, als Kohle, Eisen, Kupfer, Kalk u. s. w., einen hohen industriellen Wert. Gold und Silber liefern außerdem das allgemeine Tauschmittel, die bare Münze. Kohle und Eisen sind die unentbehrlichen Stützen der Urproduktion, der Industrie und des Handels. Ohne Eisen kein entsprechender Ackerbau, weil keine Pflugschar und kein entsprechendes Gefährt. Ohne Eisen und Kupfer keine Industrie, noch weniger ein Maschinenbetrieb; kein Welthandel, weil keine Schiffahrt und keine Schienenstraßen. Ohne Eisen und Kupfer keine Wehrkraft, weil kein Schwert und keine Kanone. Was weiter das Salz betrifft, so sagt uns eine maßgebende Autorität, *Justus v. Liebig,* daß ohne dasselbe das tierische Leben gar nicht bestehen könne. Bei der fortschreitenden Abnahme des Waldreichtums gewinnt die unter der Erde lagernde Kohle immer größere Bedeutung. Ohne sie könnte kein mechanischer Betrieb, kein Eisenbahnbetrieb, keine Dampfschiffahrt gedeihen. Dazu kommen noch unzählige Chemikalien, welche bald als Verwandlungsstoffe für die Industrie, bald als Heilmittel für die Medizin von großer

Wichtigkeit sind. Darin liegt denn Aufforderung genug, daß das Verwaltungssystem auch diesem Hauptzweige sein volles Augenmerk zuwende. Die Veranstaltungen des Verwaltungssystems nach dieser Seite hin bestehen besonders:

A. in der Aufmunterung zu diesem Zweige volkswirtschaftlicher Tätigkeit, zumal dieser mehr abschreckendes als anlockendes besitzt und sich demselben verhältnismäßig nur wenige Kräfte zuwenden, wie dies leicht begreiflich ist. Denn einmal heischt dieser Zweig von seiten der Leiter und Unternehmer Kenntnisse spezieller Art; ferner ist hier das Kapital nicht so sichergestellt, wie bei der Bodenkultur; die Früchte des Fleißes lassen sich auch nicht so schnell einheimsen wie dort, es erfordert vielmehr gerade dieser Betriebszweig viel Geduld und Ausdauer, es sind große Auslagen und Mühen nötig, um vielleicht erst nach vielen Jahren den Lohn dafür zu ernten; endlich ist gerade diese Unternehmung eine der gefährlichsten. Der Unternehmer kann sich dabei finanziell zu Grunde richten, der Hilfsarbeiter dagegen setzt seine Gesundheit und sein Leben aufs Spiel.

B. Eine weitere Sorge des Verwaltungssystems muß darauf gerichtet sein, diesem Zweige sowohl direkte als indirekte Unterstützung angedeihen zu lassen, teils durch Beseitigung mancher entgegenstehender Hemmnisse, teils durch das Schaffen und Vervollkommnen der nötigen rechtlichen, national-ökonomischen, allgemein kulturellen und speziell technischen Vorbedingungen zu seinem besseren Gedeihen.

C. Endlich wäre auch — in einem weit größeren Maße als dies bisher geschehen – für eine durchgreifende und umsichtige, das öffentliche wie das Privatwohl gleichmäßig schonende und beachtende Kontrolle Sorge zu tragen.

In die Kategorie der aufmunternden Maßnahmen gehören gewisse Rechte, welche diesem Zweige eingeräumt werden, z. B. das Mutendürfen selbst auf fremdem Grunde, jedoch selbstverständlich unter entsprechender Entschädigung des Grundeigentümers, ferner die Errichtung eigener Bergämter oder berggerichtlicher Sektionen, welche dem Unternehmer die Beruhigung gewähren, daß seine Interessen durch Fachkundige wahrgenommen werden. Hierher gehören auch alle Vorteile, welche durch die Assoziation der Kräfte nach dieser Richtung hin dargeboten werden, wie die erleichterte Bildung von Gewerkschaften u. a. m.

In die Kategorie der unterstützenden Einrichtungen gehören dann weiter alle Veranstaltungen, welche den Unternehmer in die Lage setzen, einerseits billiger und besser zu produzieren, anderseits seine Er-

zeugnisse besser zu verwerten. Zum besseren Produzieren gehören Kapital und Kenntnisse. Das erstere leicht aufzutreiben und auch sicher verwenden zu können, dazu kann dem Unternehmer einmal die Regelung des Geld- und Kreditwesens im allgemeinen, dann insbesondere eine gute Berggesetzgebung verhelfen. Die benötigten fähigen Köpfe aber hat die gehobene Volksbildung und besonders die angemessene Organisation von Bergschulen und Bergakademien, worin alle montanistischen Hilfswissenschaften theoretisch und praktisch betrieben werden, herbeizuschaffen. Für die bessere Verwertung der Montanerzeugnisse wird dagegen durch Verbesserung der Verkehrsmittel, sowie durch zweckmäßige Regelung des Zoll- und Speditionswesens u. s. w. zu sorgen sein. Wichtig ist in dieser Beziehung namentlich, die Zoll- und Frachtgebühren auf solche Artikel, welche bei großem Umfange und Gewichte nur verhältnismäßig geringe Werte repräsentieren, auf ihr äußerstes Minimum herabzusetzen.

Anlangend endlich die Kontrolle, welche der Gesellschaft oder der Regierung zukommt, so ist diese Art von Einmischung gerade hier von besonderer Wichtigkeit; denn hier handelt es sich um den Schutz des Kapitals, den Schutz des Lebens, den Schutz der Arbeit. Nach diesen drei Richtungen hin hat sich (selbstverständlich unter weiser Berücksichtigung der Grenzen der inneren Selbstverwaltung und des Unternehmungsgeistes) die fürsorgliche Tätigkeit des Staates zu verbreiten. Der Privatbergbau, gänzlich entfesselt, würde große Übelstände in seinem Gefolge führen. Diese Übelstände eben sind es, die jene Einmischung nicht bloß als einen Ausfluß des Oberaufsichtsrechts, sondern auch geradezu als ein unabweisbares Gebot der Moral erscheinen lassen.

Die Hauptpunkte, auf welche diese Kontrolle gerichtet sein muß, sind folgende.:

1. Zunächst muß die Staatsaufsicht schon auf die eingehende Prüfung der Vorbedingungen und der Anlage des Bauobjekts, auf die Wahl der leitenden Beamten und die Untersuchung der finanziellen Rechnungslage gerichtet sein.

2. Ferner muß auf den streng bergmännischen Betrieb, das Vorhandensein der nötigen Sicherheitsvorkehrungen und den Zustand der Hilfsmaschinen gesehen werden.

3. Endlich muß auch die materielle und soziale Lage der Arbeiterbevölkerung, es müssen ferner die Lohnsätze, die Arbeitszeit, die Dienstregulative, Pensionskassen, die Proviantierung und der Unterricht genau überwacht werden.

III. Die Forstkultur. Auch diesem Zweige kann das Verwaltungssystem nicht genug Sorgfalt und Aufmerksamkeit zuwenden, denn wohlverteilte und wohlgepflegte Wälder sind eine wesentliche Bedingung der materiellen Volkswohlfahrt. Ein wohlgehegter Wald ist nicht bloß von hohem ästhetischen Werte, indem er einer ganzen Landschaft zur Zierde gereicht, er ist nicht bloß als eine sich allmählich regenerierende, unerschöpfliche Quelle von Bau- und Brennmaterial von größtem volkswirtschaftlichen Werte; er greift sogar mit weitlangenden Armen hinein in so manche Grundbedingung der menschlichen Gesundheit und des menschlichen Wohlbehagens und spielt nicht bloß in der Wirtschaft des einzelnen oder des Volks, sondern, sozusagen, selbst in der Teleologie des Erdgeistes eine gewichtige Rolle. Abgesehen selbst von ihrer hygienischen Bedeutung für das animalische Leben, dem sie eine gesunde und erfrischende Luft bereiten, sind wohlgepflegte und zweckmäßig verteilte Forste vor allem wichtig um ihres unberechenbar großen Einflusses auf die gesamten klimatischen Verhältnisse eines ganzen Landstrichs, indem sie als Wärme- und Feuchtigkeits-, mithin auch als Vegetations- und Witterungsregulatoren wirken.

Die Wälder, meint ein geistreicher Schriftsteller, seien gewissermaßen für die Winterzeit die „Pelze“, für die Sommerzeit die „Schwämme“ des Landes zu nennen. – Im Winter bilden sie schützende Wände gegen den Anprall der Stürme und Schneewehen. Im Sommer dagegen ziehen sie wie Schwämme die Feuchtigkeit aus dem Dunstbereiche an sich und drücken Milliarden in Moos und Waldkrume angesammelter Tropfen aus über das Land. Die Kulturfähigkeit der Länder ist von einer angemessenen Bewaldung abhängig: man kann die Wälder die Quellensammler und Hüter des Wasserschatzes einer Gegend nennen. Jede einzelne Tanne oder Buche auf dem Bergkamme zieht gleich einer Magnetnadel die Regen- und Donnerwolken an und bewirkt ihre Entladung über die nächstgelegenen Auen. Die Wälder hüten aber auch getreulich den empfangenen Himmelssegen. In ihrem kühlen Schatten, unter ihrem schirmenden Laubdache, kann die Feuchtigkeit nicht so schnell verdunsten und sich verflüchtigen; sie zieht sich hinein in den kühlen Grund, sammelt sich in unzähligen kleinen Rinnsalen und befruchtet Feld und Flur. Die Wälder verhindern das Überwehen ackerbarer Grundstücke mit Sand, das rasche Schmelzen des Schnees; der jähe Absturz der Wassermassen wird durch die dichtbestandenen Berge verzögert und damit gemildert. Leichtsinnige und massenhafte Abholzung großer Waldstrecken muß deshalb notwendig auf die klima-

tischen und Witterungsverhältnisse den nachteiligsten Einfluß üben und, je nach den Umständen, Dürre oder Überschwemmungen herbeiführen. Palästina, Griechenland, Spanien, die weiten Steppen um den Don und die Wolga, früher lachende Auen mit Wiesen und Büschen, sind ein Beweis hierfür.

Da nun – wie wir eben angedeutet — die Waldwirtschaft nicht bloß privatwirtschaftliche Bedeutung hat, sondern mittelbar in das Leben und Gedeihen des Ganzen tief eingreift: so darf offenbar das Verwaltungssystem den Privaten mit dem in seinem Besitze befindlichen Waldschatze nicht nach voller Willkür schalten und walten lassen, denn gerade hier kann der Unverstand oder Leichtsinn des einzelnen das Stammkapital der Gesellschaft und damit zugleich das allgemeine Wohl aufs empfindlichste schädigen. Geschieht es z. B., daß, wie in einzelnen russischen Provinzen, Gutsbesitzer, um sich aus einer augenblicklichen Geldklemme zu helfen, auf einmal einen großen Wald gänzlich abschlagen lassen, so wirken die Nachwehen auf lange hinaus fort; unter den verschlechterten klimatischen Verhältnissen und der in ihrem Gefolge sich einstellenden Bodenentwertung haben Tausende zu leiden, und mehr als eine Generation stirbt aus, bevor wieder ein neuer schlagfähiger Waldstamm dasteht. Auf diesem Gebiete ist demnach eine Kontrolle von seiten des Staates aufs dringendste geboten.

Hier handelt es sich besonders darum: Fürs erste durch eine umsichtige Forstordnung (Forstgesetzgebung), welche genau die Waldschläge, sowie auch die Anlegung eines geeigneten Nachwuchses regelt und überhaupt das ganze Verfahren der betreffenden Wirtschaftsorgane vorzeichnet, das öffentliche wie das Privatwohl zu wahren; zweitens durch eine zweckmäßige Waldpolizei das so vielfachen Schädigungen ausgesetzte Waldeigentum des einzelnen vor Waldfreveln und Wilddiebstahl zu schützen; drittens endlich auch darum, einen rationellen Betrieb der Forstwirtschaft durch gehörige Sorge für wohlorganisierte Forstschulen und Forstakademien anzubahnen.

### B. Die Industrie

als zweite Hauptquelle des materiellen Wohlstandes.

*Napoleon I.* nannte in seiner scharf zugespitzten Weise die Industrie ein „neues Eigentum“, und dieser Ausdruck ist in der Tat sehr bezeichnend, insofern als die Industrie, in Verbindung mit der rastlos

fortschreitenden Wissenschaft und von ihr getragen, teils neue Werte schafft, teils die vorhandenen bis zu einer ungeahnten Höhe steigert.

Sie schafft ganz neue Werte; es ist ihr gelungen, selbst das, was man früher als völlig wertlos wegwarf, als Abhub ansah, zu verarbeiten und zu Geld zu machen; sie verwendet jeden Glas-, Holz-, Knochensplitter aufs neue zur Produktion.

Anderseits verleiht die Industrie den Stoffen, die im rohen Zustande nur einen geringen Wert darstellen, durch Formveränderung höheren Wert. Sie ist also die Erzeugerin neuer, die Vermehrerin vorhandener Werte und deshalb eine der wichtigsten Quellen des Reichtums eines Landes.

Die Industrie ist nur da entbehrlich, wo ein Volk noch auf einer niederen Bildungsstufe steht und in völlig patriarchalischen Verhältnissen lebt, sich nährend von der Milch und dem Fleische seiner Herden, unter Zelten wohnend (wo ihm das mannigfache Geräte des Städtebewohners nur ein lästiger Ballast wäre), sich kleidend in Gewänder, die von seinen weiblichen Angehörigen gewebt sind. Sobald sich aber vermöge der höheren Kultur die Bedürfnisse steigern, sobald sich neben dem Unentbehrlichen auch das Nützliche, der Komfort, der Luxus geltend machen, dann wird es für die Gesellschaft eine wichtige Lebensfrage, sich eine Industrie zu schaffen, die im stande ist, das heimische Bedürfnis wo möglich auch daheim befriedigen zu können. Ein reiner, oder doch vorwiegend, Ackerbau treibender Staat, welcher nichtsdestoweniger mancherlei Luxusbedürfnisse kennt, die er nur durch Einfuhr aus den Nachbarstaaten befriedigen kann, wird diesen gewissermaßen tributpflichtig; denn indem er seine Rohprodukte dahin um mäßige Preise absetzt, dieselben Stoffe aber im veredelten Zustande um hohe Preise wieder zurückkaufen muß, zahlt er gewissermaßen an seine Nachbarn eine Strafe für sein Zurückgebliebensein auf dem industriellen Gebiete. Der Unternehmergewinn, die Arbeitsrente und mannigfache Bezugskosten wären dem eigenen Lande zugute gekommen, wenn alles das wäre zu Hause erzeugt worden. – In dem Maße, als ein Volk sich zu der industriellen Entwicklung seines Nachbars, dem es früher tributpflichtig war, weil es von ihm jene Artikel bezog, welche es nun selbst erzeugt, aufgeschwungen hat, in dem Maße emanzipiert es sich von ihm; und kann es vollends denselben in der Produktion allmählich überflügeln, so gewinnt es sogar über denselben ein gewisses Übergewicht, wie einst das stolze Albion über den Kontinent. Freilich mag aber auch den Ethiker mitunter ein leises Bangen beschleichen,

wenn er die fieberhafte Hast gewahr wird, mit welcher ein Volk das andre auf industriellem Gebiete zu überbieten sucht; denn wo die Kräfte sich vorwiegend in der Erzeugung der materiellen Güter betätigen, da ist zu besorgen, daß schließlich die höheren, ideellen Interessen immer mehr zurückgedrängt werden und zu kurz kommen. Und in der Tat ist die herrschende Strömung der Zeit eine vorwiegend materialistisch-utilistische.

Das Verwaltungssystem, dessen Aufgabe es bildet, das materielle Wohl zu erzeugen und zu erhöhen, kann nicht anders, es muß jener Strömung folgen und sie ausnützen; aber dem Kultursystem steht es zu, dafür das rechte Gegengewicht zu schaffen, indem es gleichmäßig auch die idealen Interessen für Kunst, Wissenschaft, edlere Lebenssitte und lautere Religiosität zur vollen Geltung zu bringen sucht.

Was nun die Veranstaltungen des Verwaltungssystems zur Schaffung, Hebung, Erweiterung, Verwertung der Industrie betrifft, so muß hier das meiste der Privatunternehmung überlassen und dieser teils unter die Arme gegriffen, teils aber auch verhindert werden, daß nicht der Egoismus der einzelnen solche Bahnen einschlage, welche das Ganze schädigen und gefährden könnten.

Es müssen also von seiten des Verwaltungssystems alle Hindernisse, die etwa bisher der industriellen Entfaltung im Wege standen, beseitigt werden; anderseits müssen solche Einrichtungen unterstützender Art getroffen werden, welche den einzelnen in den Stand setzen, sich eine höhere technische Befähigung zu verschaffen, teils ihm Gelegenheit darbieten, seine gewerbliche Tüchtigkeit gehörig zu verwerten und im Vereine mit andren sich in größere, dem Ganzen Vorteil bringende Unternehmungen einzulassen. Es muß aber auch anderseits vom Verwaltungssystem die produktive Kraft des einzelnen gegen die dieselbe aufsaugende Übermacht des Kapitals geschützt werden. Diese soziale Frage der Gegenwart kann natürlich vom Verwaltungssysteme nur in Verbindung mit der Rechtsgesellschaft und dem Lohnsysteme in Angriff genommen und nur bei voller Wahrung aller ethischen Interessen gelöst werden. Das Wie ist nicht so sehr Sache der Ethik, als vielmehr eine Aufgabe des alle Verhältnisse genau würdigenden Staatsmannes; die Ethik kann nur auf die wunde Stelle hinweisen und Wege zur Heilung vorschlagen.

Als die wesentlichen Mittel zur Hebung und Förderung der Industrie möchten folgende zu bezeichnen sein:

a) Wo etwa der vollen und frischen Entfaltung der Gewerbe ein aus früheren Zeiten stammender Zunftzwang entgegenstände, da wären

diese beengenden Fesseln durch eine den Bedürfnissen und Anforderungen der Gegenwart entsprechende Gewerbeordnung zu beseitigen.

b) Ferner muß das Verwaltungssystem in Verbindung mit dem Kultursystem für die Heranbildung tüchtiger Gewerbtreibender und Fabrikanten Sorge tragen und auch einen veredelten Grundstock von Arbeitern heranzubilden suchen. Letzteres muß durch die wohl organisierte Volksschule und durch Fortbildungs- und Fachschulen geschehen. Die Gewerbe- und Bürgerschulen haben das Kleingewerbe mit einem tüchtigen Nachwuchse zu versorgen, die Realschulen und die höheren technischen Lehranstalten aber den größeren industriellen Unternehmungen wohlgeschulte Kräfte zuzuführen. Darüber darf aber eine humanistische Schulung nicht zu kurz kommen, denn diese erst gibt dem Geiste den nötigen Schwung und lehrt den einzelnen, durch die Einsicht in den geschichtlichen Zusammenhang der Entwicklung des menschlichen Geistes seine Lebensstellung richtig aufzufassen.

c) Ein wichtiger Hebel für die industrielle Fortbildung liegt ferner in den Gewerbekammern und Gewerbevereinen. Erstere bilden ein wichtiges Mittelglied zwischen den Gewerbtreibenden einerseits und den Zentralorganen der Gesellschaft anderseits. Nach unten können sie belehrend und aufmunternd wirken. Nach oben hin können sie dagegen sehr viel als ein beachtenswerter Beirat in allen wichtigeren Fragen der Gewerbegesetzgebung und der Gewerbepolizei nützen. Außer den Gewerbekammern können auch Gewerbevereine und Bildungsvereine eine segensreiche Tätigkeit entfalten durch Gründung von Modell- und Mustersammlungen und Lesezimmern, durch Gründung von Bibliotheken, durch Erörterung solcher sozialen Fragen, die zu den gewerblichen Interessen in engerer Beziehung stehen und dergleichen mehr.

d) Von großer, anregender Wirkung können ferner von Zeit zu Zeit wiederkehrende Ausstellungen lokaler oder provinzialer Art, oder auch größere Gebiete vereinend, sein. Da sieht der einzelne, was in seinem Fache von andren und anderswo geleistet wird, er fühlt sich selbst auf den Puls und gelangt zur klaren Einsicht, woran es der Industrie seines Faches und seines Landes noch gebricht. Damit gewinnt er neue Anschauungen, neue Impulse. Derartige Ausstellungen wecken unter den einzelnen Gewerben und sogar unter den einzelnen Staaten einen regen Wetteifer, ein Vervollkommnungsstreben, und bringen schließlich in das bis dahin vielleicht nur handwerksmäßig betriebene Gewerbe einen Anflug künstlerischer Schöpferkraft.

e) Zur Steigerung und Erweiterung der gewerblichen Produktion gehört ferner die fortschreitende, eben so sichere als behutsame

Hinüberleitung der Handarbeit in den mechanischen Betrieb.

Bei dem Maschinenwesen kommt eine doppelte Seite in Betracht; eine materielle (nationalökonomische) und eine ethische.

Der materielle (nationalökonomische) Vorteil der Maschine besteht darin, daß durch sie Zeit, Kraft und Arbeitslohn erspart werden. Die Maschine ersetzt unzählige Hände und arbeitet schnell und gleichmäßig; es kann mithin bei ihrer Anwendung mehr und auch wohlfeiler produziert werden. Auf solche Weise wird die Maschine zum Multiplikator des materiellen Gewinns.

Der moralische Gewinn der Maschine soll dagegen vorzugsweise darin bestehen, daß sie dem Menschen manche grobe, knechtische, seine physische Kraft aufreibende Arbeit abnimmt, und daß sie ihm mehr Muße gönnt, als dies bei der auf weit mehr Stunden berechneten Handarbeit der Fall ist. Diese gewonnene Mußezeit kann nun der Arbeiter, wenn sonst sein Sinn für Besseres empfänglich ist, wofür die Schule zu sorgen hat, seiner eigenen Ausbildung, seiner Familie oder auch nach Bedarf der zerstreuenden und erhebenden Erholung widmen. Diese beiden Umstände, daß der Arbeiter sich nicht durch aufreibende Arbeit so schnell abnutzt, und daß auch überdies Muße für eine andre, möglicherweise geistbildende Betätigung gewonnen wird, sind jedenfalls sehr bedeutungsvoll.

Allerdings hat das Maschinenwesen auch wieder seine Schattenseiten. Diese bestehen teils darin, daß dasselbe die Arbeitskraft zu Gunsten des großen Kapitals allzusehr ausnützt und von ihm abhängig macht, daß es ferner das Kleingewerbe in seiner Existenz bedrängt, Tausende von Menschenhänden entbehrlich, mithin brotlos machen und auf solche Weise die Zahl der Arbeitslosen mehren kann.

Einen andren moralischen Nachteil hebt treffend *Adolf Trendelenburg* hervor, indem er sagt: „Die Teilung der Arbeit teilt den ganzen Menschen und mechanisiert ihn. Durch die Maschine tritt der Mensch seine Geschicklichkeit an das Werkzeug ab. In der Fabrik, welche sich zu einer großen Maschine zusammensetzt, werden die Menschen zu mechanischen Zwischengliedern der Maschine. Während die geistige Aufgabe des Werkmeisters steigt, sinkt die Aufgabe des Ausführenden. Die Einheit der Leitung, das Kapital, die Maschinen haben zusammenwirkend für die erste Richtung einen großartigen Erfolg, aber ihr Rückschlag ist nach der andren Seite gefährlich.“[1]

[1] *Adolph Trendelenburg,* Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig 1860, S. 327 u. ff. (I. Aufl.)

Daneben kommt der weitere Umstand in Betracht, daß in den Fabriken durch das Zusammenzwängen vieler Menschen in engen Räumen nicht bloß die physische, sondern noch weit mehr die moralische Gesundheit gefährdet ist. Menschen verschiedenen Alters und verschiedenen Geschlechts kommen da in enge Berührung, und die zarte Jugend sieht und hört da so manches, was ihre Seele früh vergiftet. — Darin liegt die dringende Anforderung an den Staat, an die gemeinnützigen Vereine und die einzelnen Menschenfreunde, der arbeitenden Klasse eine menschenwürdige Existenz zu bereiten, sie materiell zu schützen gegen Willkür und Härte der Arbeitgeber durch eine eigene Fabriks-Inspektion; sie aber zugleich moralisch zu heben durch Zufuhr gesunder geistiger Nahrung vermöge wohl organisierter Bildungsvereine.

f) Schließlich mag noch eines wichtigen Punktes zur Hebung der Industrie überhaupt und des Kleingewerbes im besonderen Erwähnung geschehen, nämlich der Assoziation der kleineren Kapitalien in Verbindung mit der Assoziation der produktiven Kräfte.

Treten mehrere kleinere Gewerbtreibende zur Bildung einer Produktiv-Genossenschaft zusammen, mieten als solche ein Lokal, schießen ein Kapital zusammen zum Ankaufe von Rohstoffen und Werkzeugen, arbeiten auf gemeinsame Rechnung und verkaufen ihre Erzeugnisse in einer gemeinsamen Niederlage, so werden sich die Herstellungskosten des erzeugten Produktes durch diese Verbindung zu einem größeren Ganzen beträchtlich herabmindern, um ebensoviel wird sich aber dann auch natürlich der Reingewinn erhöhen, Verluste dagegen werden, auf mehrere verteilt, leichter ertragen.

## C. Der Handel

### als die dritte materielle Wohlstandsquelle.

Der Handel hat für den ethischen Organismus der Gesellschaft dieselbe Bedeutung, welche für den physischen Organismus des Individuums der Stoffwechsel und die Zirkulation der Säfte haben. Die großen Verkehrsstraßen führen gleich den Arterien und Venen Güter ab und zu, und die mächtigen Stapelplätze stellen hier gewissermaßen das Herz dar, denn von da aus ergießen sich Güter und Kapitalien in die übrigen Teile des Gesellschaftsgebietes und strömen wieder dahin zurück. Ja, diese Analogie greift noch tiefer ein in das Gesellschaftsleben. Wie im physischen Organismus die Stockung der Säfte ein Krankheitssystem bildet, so deutet auch im sozialen Leben das Stocken des Handels

eine bedenkliche Krise (Handelskrise) an. Das Darniederliegen des Handels übt auf alle übrigen Zweige eine lähmende Rückwirkung aus. Stockt der Handel, so gerät auch die Industrie ins Stocken; denn was hilft es zu produzieren, wenn der Absatz fehlt? Stehen aber die Fabriken still, entleeren sich die Werkstätten, so empfindet diese Rückwirkung auch der Urproduzent; denn der Verbrauch der Genußmittel und Rohstoffe ist dann ebenfalls auf das notwendigste Bedürfnis eingeschränkt. Es stehen eben alle wirtschaftlichen Elemente untereinander in der engsten Verbindung und Wechselbeziehung wie in einem lebendigen Organismus, wo eine jede Störung in den regelmäßigen Verrichtungen des einen Teiles notwendig auch Störungen in den andren Teilen nach sich zieht. An dem Gedeihen oder Stocken des Handels kann man demnach der Gesellschaft, sozusagen, den „Puls" fühlen und erkennen, ob sie gesund oder krank ist.

Kurz gesagt, dem Handel kommt im sozialen Leben eine assimilierende und ausgleichende Kraft zu. Seine nächste Bestimmung ist es, das vermittelnde Glied zwischen dem Produzenten und Konsumenten zu bilden, dem ersteren Absatz zu verschaffen, dem letzteren die Produkte, deren er eben bedarf, zuzuführen. Seine weitere und großartigere Aufgabe aber ist es, die Ungunst gewisser klimatischer und Bodenverhältnisse möglichst auszugleichen, indem er den Mangel des einen Landes oder Erdstrichs durch die überschüssige Fülle des andren ausgleicht und ergänzt.

Diese ethische Bedeutung des Handels hebt *Trendelenburg* geistreich hervor, indem er bemerkt: „Durch den Handel empfangen in der Arbeitsteilung selbst die Nationen ihren Beruf und das Leben der Menschheit wird universell, indem es sich zunächst in dieser Richtung zu gliedern beginnt. Wie der Sauerstoff, den wir atmen, zum Teil in den großen Waldungen der Tropen erzeugt wird, und wie sich das Luftmeer der Atmosphäre über den Erdball ausgleicht, so fließen den Ländern durch den Handel Bedingungen des Lebens aus der Ferne zu und werden über die ganze Erde ausgetauscht; es wird durch ihn selbst das Leben des Menschen möglich, wo es sonst unmöglich wäre, und menschlicheres Leben, wo es sonst tierischer bliebe. So wird der Handel ein ethisches Organ, und zwar nicht bloß eines Volkes, sondern der Menschheit."[1]

Eben so charakteristisch weiß derselbe Denker aber auch die Schattenseiten des Handels hervorzuheben, indem er (S. 332) be-

[1] *A. Trendelenburg* (a. a. O. S. 329, I. Aufl.).

merkt: „Gegen die schlimmen Seitenwirkungen, welche der Handel haben kann, hat zum großen Teil das Gesetz keine Mittel. Nur die Sitte und die durch Erfahrung gewitzigte Vorsicht steuern dem Übel einigermaßen. Während der Handel menschlichen Bedürfnissen dienen soll, indem er das Hervorbringen und Abnehmen vermittelt, versucht er durch das Angebot die Begierde hervorzulocken und die Nachfrage zu erregen. Auf das Eitle spekulierend, erzeugt er seinesteils Mode und Luxus und drängt im Geschmack und in der Geistesnahrung mit seinen Novitäten das Klassische zurück. Gegen solche Seitenwirkungen hält selbst die Sitte selten Stand. In Handelskrisen wird der schwindelnde Unternehmungsgeist und das allgemeine Vertrauen, das mit sich fortzieht und in der langen Kette des Kredits die schadhaften Glieder schwer erkennen läßt, zu einem Verhängnis, das selbst über den Wohlstand des Unschuldigen und über die erwerbende Arbeit der Tätigen einbricht. — Der Handel wird an der Börse eine politische Macht, aber es ist eine Unternehmungslust nach Furcht und Hoffnung, dem Strome der Gelegenheit folgend und darum der Macht sich fügend." –

Auch diesem mächtigen Hebel des materiellen Volkswohles muß demnach von seiten des Verwaltungssystemes die größte Sorgfalt gewidmet werden. Auch hier wird einen Hauptfaktor seiner Tätigkeit eine weise Handelsgesetzgebung zu bilden haben, welche einerseits alle Hindernisse beseitigt, die der Entwicklung des Handelsverkehres etwa bisher entgegenstanden, welche aber zugleich die nötigen Maßnahmen feststellt, wie den etwaigen üblen Seitenwirkungen desselben zu begegnen wäre. Mit der umsichtigen Handelsgesetzgebung müssen dann Hand in Hand fortwährend Verwaltungsmaßregeln teils direkter, teils indirekter Art einhergehen, um hier ein augenblickliches Hindernis der freien Verkehrsströmung zu beseitigen, dort eine günstige Gelegenheit wahrzunehmen, diese Strömung zum Wohle des Ganzen besser zu regeln und, neuen Wendungen in der äußeren Politik sich anschmiegend, auch neue und günstigere Stromgebiete für den Handel zu gewinnen.

Die wesentlichsten Mittel, die zum Gedeihen und zur Hebung des Handels besonders hinführen können, sind folgende:

a) Vor allem wird das Kreditwesen in möglichst befriedigender Weise zu regeln sein, denn der Kredit ist der Lebensnerv und die Lebensluft für den Handel; ohne Kredit siecht derselbe dahin und kann es zu keiner gedeihlichen Entfaltung bringen.

b) Mit der Regelung des Kredits hängt innigst zusammen die Regelung der Finanzen in der Art, daß die Einnahmen und Ausgaben sich die Wage halten und für die Deckung der etwaigen Passiven

verläßliche Hilfsquellen (Domänen und Gefälle) zureichende Bürgschaft darbieten. Zu dieser Regelung der Finanzen führt einmal eine weise Sparsamkeit, die aber keinem höheren Interesse, am wenigsten jenem der Kultur, Eintrag tun darf; weiter die Erhöhung der Steuerkraft der Gesellschaftsglieder durch Eröffnung von Erwerbs- und Wohlstandsquellen; endlich auch eine zweckmäßige Einrichtung des Verfahrens bei der Steuererhebung selbst, denn ein schwerfälliger Mechanismus der Steuerverwaltung verbraucht schon für die Verwaltung selbst den größten Teil der erhobenen Steuer.

c) Die entsprechende Finanzverwaltung fordert auch eine zweckmäßige Regelung des gesamten Bank- und Börsengeschäfts und die entsprechende Überwachung der an der Börse vorzunehmenden Geschäfte, damit sie nicht zum Tummelplatz des Spiels und wüster Spekulation werde.

d) Eine fernere wichtige Maßnahme bildet auch die Regelung des Zollwesens. *Friedrich List* bemerkt treffend, völlige Handelsfreiheit eigne sich nur für Völker, die sich entweder über den Ackerbau noch nicht erhoben haben, oder neben völliger Entfaltung der industriellen Kraft den Handel in allen Richtungen selbsttätig treiben. Eine erst aufstrebende Industrie kann der Schutzzölle, wenigstens für gewisse Zweige, nicht entraten. Diese müssen aber so beschaffen sein, daß der Tarifsatz in seiner Höhe und in seinem Fallen dem Grade der Entwicklung und der Konkurrenzfähigkeit der heimischen Industrie mit jener der fremden Staaten entspreche. In dem Grade, als die Konkurrenzfähigkeit der heimischen Industrie zunimmt, müssen auch die Schutzzölle abnehmen.

e) Damit hat auch Hand in Hand zu gehen eine zweckmäßige Regelung des Münzwesens durch Anschluß oder möglichste Anpassung an den Münzfuß jener Staaten, zu denen man in den engsten Handelsbeziehungen steht.

f) Nicht minder ist auch die Regelung von Maß und Gewicht für das Gedeihen des Handels von großem Belange.

g) Sodann muß das Verwaltungssystem sein volles Augenmerk der Verbesserung und Erweiterung der Verkehrsmittel zuwenden, für die Vervollständigung des Eisenbahnnetzes, für gute Land- und Wasserstraßen, für Schiffbarmachung der Flüsse u. s. w. Sorge tragen.

h) Es muß ferner dem heimischen Handel neue Absatzwege durch Handelsverträge, durch Förderung und Unterstützung der Seeschiffahrt, durch Errichtung von Konsulaten in fremden Ländern, denen die Wahrung der Interessen der nach und in dem Auslande Handel-

treibenden obliegt, durch Expeditionen zur Aufschließung und Erforschung neuer Gebiete und wo möglich durch die Erwerbung von Kolonien zu verschaffen suchen.

i) Ein wichtiges Förderungsmittel für den Handel liegt auch in der Errichtung und Unterstützung ähnlicher Zwischenorgane wie in der Industrie, nämlich der Handelskammern, welche auch hier den Zentralorganen der Gesellschaft sowie den Angehörigen des Handelsstandes große Dienste leisten können als Beratungs- und Vertretungskörper, nach oben Reformen anbahnend, nach unten das Verständnis kaufmännischer Interessen durch mancherlei Veranstaltungen fördernd.

k) Eine der wesentlichsten Vorbedingungen bleibt endlich auch hier die Anbahnung eines rationellen Handelsbetriebes dadurch, daß man für eine tüchtige Allgemeinbildung durch Bürger- und Realschulen und für eine speziell kaufmännische Ausbildung durch wohlorganisierte Handelsschulen für den kleineren Kaufmann und durch Handelsakademien für den höheren Handelsstand Fürsorge trifft.

---

## II. Die aktiven (produktiven) Kräfte.

Neben den materiellen Gütern bilden auch die produktiven Kräfte einen Hauptkoeffizienten des Wohlstandes eines Landes.

Betreffs ihrer kann man sich kürzer fassen, einmal schon deshalb, weil die Entwicklung produktiver Kräfte nicht allein eine Angelegenheit der Gesellschaft bildet, sondern schon im Interesse des einzelnen Individuums selbst gelegen ist, da dieses in seiner möglichst besten Ausbildung, sowie in der möglichst besten Verwertung seiner Kraft eine Grundbedingung seines eigenen Fortkommens in der Gesellschaft anerkennen muß.

Aber noch ein weiterer Umstand gestattet dies; denn nicht das Verwaltungssystem allein interessiert sich um die ausgebildete Kraft, vielmehr fällt der weit größere Teil der Fürsorge für die Ausbildung der Kräfte dem zunächst ins Auge zu fassenden Kultursysteme zu. Hier also, wo es sich um die aktiven Kräfte handelt, begegnen und durchkreuzen sich im Grunde zwei gesellschaftliche Systeme. Nur interessiert sich jedes derselben um die ausgebildete Kraft aus einem andren Gesichtspunkte.

Das Kultursystem dringt auf die Ausbildung der Kraft um ihrer selbst willen; sie ist ihm Zweck, abgesehen von der Verwendung, dem Gebrauche, dem Nutzen, den man von der ausgebildeten Kraft zu ziehen vermag. Es will die Ausbildung der Kraft, weil es in ihr, schon an und für sich betrachtet, etwas Beifallswürdiges und Schönes erblickt. Die ausgebildete Kraft gefällt eben als ein Symbol der Idee der Vollkommenheit.

Dem Verwaltungssystem dagegen gilt die ausgebildete Kraft nur als ein Mittel des Volkswohles. Es interessiert sich für sie, weil es in ihr ein Güter erzeugendes und Güter verwertendes Moment erblickt.

Das Kultursystem also interessiert sich, kurz gesagt, für die Bildung der Kraft, das Verwaltungssystem dagegen für deren Verwendung und Verwertung.

Sonach beschränken sich die Maßnahmen des Verwaltungssystemes, sofern sie die aktiven Kräfte betreffen, vorzüglich auf folgende fünf Punkte:

1. Es hat darauf zu sehen, daß wo möglich keine Kraft müßig und unbenutzt bleibe, vielmehr eine jede sich irgendwie an der Förderung des allgemeinen Besten beteilige.

2. Daß eine jede Kraft an ihrem rechten Platze sei, wo sie am förderlichsten für die allgemeinen Interessen zu wirken und sich zugleich auch in ihrer ganzen Individualität darzuleben vermag.

3. Hat dasselbe ferner darauf hinzuwirken, daß sich, den neu auftauchenden Bedürfnissen entsprechend, neue Kräfte bilden.

4. Daß schwache Kräfte durch materielle Mittel unterstützt und gehoben werden.

5. Daß solchen Individuen, die schon von Natur aus produktions- und erwerbsunfähig sind (z. B. Krüppeln und Blödsinnigen), oder solchen, die es im Verlaufe ihrer bisherigen Verwendung (durch Alter, Krankkeit, Unglücksfälle) geworden sind, eine entsprechende Existenz gesichert werde.

Zur kurzen Erläuterung jener berührten Hauptpunkte mag noch folgendes bemerkt werden:

1. Dafür, daß keine Kraft müßig und ungenützt bleibe, hat a) vor allem eine zweckmäßige Erziehung der Jugend zu sorgen, indem das Individuum schon in frühen Lebensjahren zum Fleiße, zu ernster Arbeit und richtiger Verwendung seiner Kraft angehalten wird. Hier greift also das Kultursystem in das Verwaltungssystem ein und arbeitet demselben in die Hand.

b) Außerdem hat man aber zu obigem Behufe mitunter noch ein weiteres Mittel vorgeschlagen. Man meinte, es wäre gut, unproduktive Kräfte indirekt zur Produktion zu zwingen und die Zahl der bloßen Konsumenten (Partikuliers, Rentner) erheblich zu verringern, indem man durch Herabsetzung des Zinsfußes die Kapitalsrente reduziere. Man meinte nämlich, es solle bei Darlehen ein bestimmter, ziemlich niedrig angesetzter Zinssatz gesetzlich festgelegt und das Überschreiten desselben als eine strafbare Handlung (als Wucher) geahndet werden. Man überlegte dabei folgendermaßen: Werden die Kapitalisten finden, daß sich bei niedrigem Zinssatze das müßige Ausleihen von Geldern für sie nicht genügend lohnt, so wird das für sie ein Sporn sein, ihr Geld produktiv zu verwenden, d. h. es dem Betriebe der Landwirtschaft zu widmen, Häuser zu bauen, sich an einer industriellen Unternehmung zu beteiligen und dergleichen mehr.

Allein gegen eine derartige Maßnahme erheben sich mancherlei Bedenken. Zunächst spricht dagegen der Geist der Volkswirtschaftslehre; denn vom nationalökonomischen Standpunkte erscheint das Geld eben auch nur als eine Ware, sein Wert ist also wie der einer jeden andren Ware von zwei Faktoren abhängig, von Angebot und Nachfrage. Von diesem Gesichtspunkte aus muß also eine jede Beschränkung des Zinssatzes als ein Hemmnis des wirtschaftlichen Verkehres abgelehnt werden.

Überdies erscheint durch ein derartiges Wuchergesetz das große Kapital bevorzugt, das kleine dagegen unverhältnismäßig gedrückt. Der große Kapitalist ist nämlich gegen die Folgen des Wuchergesetzes geschützt. Er leiht ohnehin sein Kapital nicht in kleinen Beträgen aus, sondern verwendet dasselbe in lohnenderen Unternehmungen. Die Dividende, welche er bezieht, übersteigt meistens vielfach den gesetzlichen Zinssatz, und doch kann man ihm nichts anhaben; denn er kann sich darauf stützen, diese Dividende sei ja nicht eine Verzinsung, sondern nur der Anteil am Unternehmergewinn, und dieser ist eben unbeschränkt.

Endlich hat man auch wiederholt hervorgehoben, daß durch Wuchergesetze der Wucher keineswegs unterdrückt werde, sondern im Verborgenen noch fortwirke. Der geriebene Wucherer weiß schon sein Hinterpförtchen zu finden, um dem Arme der Strafjustiz zu entschlüpfen. Was ist gewöhnlich die Folge des Wuchergesetzes? Der Wucherer rupft das im Notfalle in seine Hände fallende Opfer nur um so unbarmherziger, um sich im voraus für etwaige Straffälle zu entschädigen. Dadurch wird aber gerade der Kleinwirt und Kleingewerbsmann am

meisten betroffen; denn er bekommt entweder gar kein Geld, oder er muß sich den drückendsten Bedingungen fügen und sich bei dem Mangel an Konkurrenz dem Wucherer auf Gnade und Ungnade ausliefern.

Ein ferneres, allerdings drastisches Mittel, dem Müßiggange zu steuern, bildet die Überwachung der arbeitsscheuen Vagabunden und die Überlieferung derselben an Zwangsarbeitsanstalten. Hier greift wieder das Lohnsystem in die Veranstaltungen des Verwaltungssystemes unterstützend ein.

2. Daß jede Kraft an ihrem Platze sei und sich nach ihrer individuellen Anlage und Begabung vollständig entfalten könne, dazu führen besonders folgende zwei Mittel:

Das erste ist die Beseitigung alles Kastenzwanges und die Aufhebung gewisser Standesvorrechte, die etwa bestimmte Stellen in der Gesellschaft lediglich bestimmten Ständen oder Familien reservieren; kurz die Eröffnung einer freien Konkurrenz. Bei jeder Stelle im gesellschaftlichen Organismus muß allein die vorwiegende Fähigkeit den maßgebenden, den entscheidenden Ausschlag geben, die Rücksicht auf die Geburt oder anderweitige Verhältnisse, welche mit der betreffenden Tätigkeit in keinem inneren Zusammenhange stehen, müssen dagegen in den Hintergrund treten. Ist einmal dem Wettbewerb eine freie Bahn eröffnet, gilt es allgemein als Prinzip, daß einem jeden Fähigen jede Stelle innerhalb der Gesellschaft offen stehe: dann regt sich allenthalben der Wetteifer unter den geeigneten Kräften, und man ist in der Lage, aus vielen Tüchtigen den Tüchtigsten hervorzusuchen.

Das weitere Mittel, das diesem Zwecke dient, ist die wohlgeregelte Teilung der Arbeit, die aber selbstverständlich ihre Grenzen hat, wenn sie nicht das Individuum mechanisieren und auf einen allzu engen geistigen Horizont einschränken soll. Eine zweckmäßige Teilung der Arbeit, vermöge deren der einzelne nur eine bestimmte Hauptkategorie von Verrichtungen für das Ganze übernimmt, wirkt auf die Geister kräftigend. Ist es dem einzelnen gegönnt, seine Kraft nach einer Hauptrichtung hin, welche seinem Talent, seinen Studien, seiner bisherigen Übung entspricht, zu sammeln, sie auf einen Hauptpunkt zu konzentrieren, so kann er es bei solcher Zusammenfassung weit bringen, während er, falls ihn die Umstände zwängen, seine Kraft nach verschiedenen Richtungen zu zersplittern, überall nur Mittelmäßiges zu stande zu bringen vermöchte.

3. Anlangend die Bildung neuer Kräfte, empfiehlt sich vor allem die Erweiterung des geistigen Gesichtskreises nach allen Richtungen hin, d. h. das Hinarbeiten auf eine möglichst umfassende Allgemein-

bildung als die feste Grundlage jedes einzelnen Fachstudiums, ein Punkt, in dem sich die Interessen des Verwaltungssystemes mit jenen des Kultursystemes vollständig begegnen. — Je umfassender die allgemeinen Vorstudien sind, die jemand durchmacht, bevor er sich einem speziellen Zweige zuwendet, desto freier und produktiver wird er sich in dem letzteren bewegen können. Er kann nämlich aus dem reichen Vorstellungsgewebe bald hier, bald dort Elemente herausheben und zu neuen Kombinationen verknüpfen, wenn er die Resultate andrer Wissensgebiete für sein besonderes Fach ausbeuten und originell verwerten kann.

Ein weiteres Mittel, neue Kräfte hervorzulocken, liegt aber auch in der Eröffnung neuer Erwerbszweige. Mit dem Auftauchen neuer Erwerbszweige pflegen auch neue Kräfte aufzutauchen. Zeigt sich irgendwo ein Tätigkeitsgebiet, welches eine genügende, vielleicht sogar eine glänzende Versorgung verspricht, so ist alsbald eine rege Konkurrenz von frischen Kräften da, die sich in dem lohnenden Betätigungszweige festzusetzen suchen.

4. Was weiter die Ausrüstung schwacher Kräfte durch materielle Mittel betrifft, so handelt es sich zunächst darum, begabten und fleißigen aber mittellosen Individuen die Mittel zur Ausbildung und zur ersten Einrichtung innerhalb eines bestimmten Berufskreises darzubieten. Hierher gehören nicht bloß die verschiedenen Stipendien und die Diäten für Amtsanwärter im Vorbereitungsdienst, sondern auch Vorschußkassen, die es dem Anfänger ermöglichen, sich in irgend einem Gewerbs- oder Handelszweige zu etablieren. Nicht minder wichtig ist es aber auch, dem bereits in seinem Berufe Festgesessenen in schwierigen Lagen, wie bei Erwerbsstockungen, Handelskrisen, Erkrankungsfällen u. s. w., beizuspringen und ihn, bis wieder bessere Zeiten eintreten, aufrecht zu erhalten. Dahin gehören die verschiedenen Versicherungsanstalten, die Sparkassen, die Pfand- und Leihhäuser, die Vereine zur gegenseitigen Unterstützung u. s. w.

5. Endlich handelt es sich auch noch um die entsprechende Versorgung erwerbsunfähiger Individuen. In diese Kategorie der Veranstaltungen des Verwaltungssystemes fällt zunächst die schon von der Idee der Billigkeit gebotene Fürsorge für die Zukunft derer, welche im Dienste der Gesellschaft, im Dienste des Staates ihre Kraft erschöpft haben, also alles, was sich auf die Pensionierung der Staatsbeamten und auf die Unterstützung und Versorgung ihrer Familien bezieht. Hierher gehört ferner die ganze Summe derjenigen Anstalten, die unter dem gemeinsamen Namen der Humanitätsanstalten zusammengefaßt werden können, nämlich die gesellschaftlich geleitete und kontrollierte Armen-

pflege, ferner ein beträchtlicher Teil der Gesundheitsfürsorge und der Krankenpflege.

Alle jene eben berührten Institute sind im strengsten Sinne ein Gegenstand der Fürsorge des Verwaltungssystemes in der von uns oben bestimmten Bedeutung; denn welchem andren Systeme könnten sie sonst mit vollem Fug passender zugewiesen werden, als eben jenem, das auf sein Banner die Idee des Wohlwollens geschrieben und mithin die möglichst umfassende Menschenbeglückung sich zur Aufgabe gemacht hat? Das Verwaltungssystem im Verein mit den übrigen gesellschaftlichen Systemen hat dafür zu sorgen, die materiellen Bedürfnisse des Individuums so billig wie möglich zu befriedigen, damit seiner ideellen, ethischen Ausbildung ein möglichst großer Teil der Lebensbetätigung vorbehalten werden kann. Zu diesem Zwecke muß Vorkehrung getroffen werden, daß bei dem allgemeinen freien Wettbewerb der Gewissenhafte nicht von dem Streber überrannt werde, der Reichtum nicht in wenige, oft unrechte Hände komme u. s. w. Das sind die schweren Fragen der Regelung der freien Konkurrenz.

---

## Anhang zum Verwaltungssystem.

(Andeutung über die Beziehungen, welche zwischen dem Verwaltungssystem einerseits und der Rechtsgesellschaft und dem Lohnsystem anderseits stattfinden.)

### § 26.

Die Beziehungen, welche zwischen dem Verwaltungssystem und den beiden andren, ihm der Ordnung nach vorangehenden Systemen (Rechtsgesellschaft und Lohnsystem) stattfinden, sind doppelter Art. Sie äußern sich A. teils als gegenseitige Unterstützung, B. teils treten sie in mannigfachen Kollisionen zu Tage.

A. Die gegenseitige Unterstützung findet derart statt, daß einerseits das Verwaltungssystem das Vorhandensein einer Rechtsgesellschaft und eines Lohnsystems voraussetzt und sich an sie beide anlehnen muß anderseits aber auch wieder jenen beiden zu einer gedeihlicheren Entfaltung verhilft.

Daß das Verwaltungssystem sich vor allem an die Rechtsgesellschaft anlehnen muß, ist leicht einzusehen. Es liegt dies zunächst schon in seinem Zwecke, in seiner Bestimmung; denn diese besteht darin, alle berechtigten Wünsche und Bedürfnisse der Gesellschaftsmitglieder möglichst zu befriedigen. Nun steht aber gewiß bei allen Gliedern der Wunsch obenan, sich eines vollen Rechtsschutzes zu erfreuen, ihre Person,

ihr Eigentum, ihre Wirksamkeit gesichert zu wissen. Der Rechtsschutz ist ja ein Gut, ohne das alle andren nichts sind; ein Gut, dem zu Liebe man gern manches andre zum Opfer bringt. Dasselbe also durch den Anschluß an die Rechtsgesellschaft allen Gliedern zu verschaffen und seinen Fortbesitz zu sichern, ist die allererste und dringendste aller Obliegenheiten des Verwaltungsystemes.

Diesen Anschluß heischt aber auch nicht minder dringend seine ganze innere Organisation und gedeihliche Wirksamkeit. Denn eine jede zweckmäßige Verwaltung erfordert ein geregeltes Ineinandergreifen der Kräfte, damit eben alles zu rechter Zeit und in der rechten Weise geschehe. Um nun dieses regelmäßigen Ineinandergreifens der Kräfte stets und im voraus versichert zu sein, muß für die einzelnen Glieder die rechtliche Verpflichtung feststehen, sich unter gewissen Bedingungen an bestimmten Arbeiten für das Wohl des Ganzen zu beteiligen. Es muß ferner auch eine gesetzliche Autorität da sein, welcher es zusteht, den einzelnen ihre Tätigkeiten anzuweisen und dieselben zu beaufsichtigen. Es kann ja offenbar nicht dem einzelnen bedingungslos anheimgestellt sein, wie und wo er in das Räderwerk des Ganzen eingreifen wolle. So sehen wir denn, daß ohne rechtliche Einrichtungen die Verwaltungsmaschine in keinen geregelten Gang kommen könnte. Es gilt also der Satz: Ohne rechtliche Einrichtungen und ohne eine gesetzlich anerkannte gesellschaftliche Autorität ist schlechterdings kein Verwaltungssystem denkbar.

Aber auch an dem Lohnsystem hat das Verwaltungssystem seine wesentliche und geradezu unentbehrliche Stütze. Man muß nämlich bedenken, daß nicht alle Gesellschaftsglieder in gleichem Grade vom Wohlwollen beseelt, nicht alle von der gleichen Opferwilligkeit durchdrungen sind, sich den oft schwierigen, die ganze Zeit und Kraft des Individuums in Anspruch nehmenden Geschäften des Verwaltungssystems zu widmen. Andren aber, welche diesen Gemeinsinn und die entsprechende Opferwilligkeit besitzen, gestatten es vielleicht ihre Privatverhältnisse, die Sorge um die eigene Existenz und um die Erhaltung ihrer Angehörigen nicht, ohne Entgelt, ohne Gewährleistung von Lohn sich den Interessen des Ganzen völlig hinzugeben. Ist aber ihnen und den übrigen die äußere Existenz zugesichert, dann stellen sie willig ihre Kraft zur Verfügung. – So dient denn das Lohnsystem für das Verwaltungssystem als ein mächtiger Hebel, um von allen Seiten die benötigten Kräfte heranzuziehen.

Umgekehrt bildet aber auch wieder das Verwaltungssystem eine wesentliche Lebensbedingung für das Gedeihen der Rechtsgesellschaft

und des Lohnsystemes. Es muß für beide die materiellen Mittel beschaffen. Fließen seine Quellen spärlich, so können die Rechtsinstitute nur notdürftig organisiert werden und auch das Lohnsystem wird nicht in der Lage sein, die für das Ganze geleisteten Dienste angemessen zu entlohnen und hervorragende Kräfte heranzuziehen. Wo die Verwaltung schlecht bestellt ist, da leidet gewissermaßen die Gesellschaft an einem organischen Fehler, der Pulsschlag des gesellschaftlichen Lebens ist ein unregelmäßiger, es stockt die belebende und ernährende Kraft des ganzen sozialen Organismus, so daß derselbe langsam hinsiecht.

B. So segenbringend aber auch die genannten Systeme ineinander einzugreifen vermögen, so kann es doch mitunter im gesellschaftlichen Leben Verhältnisse geben, welche die Veranlassung zu mancherlei Kollisionen darbieten.

So kann zunächst schon zwischen dem Verwaltungssystem und der Rechtsgesellschaft eine Kollision daraus entspringen, daß sich vielleicht innerhalb der Gesellschaft gewisse Rechte festgesetzt haben, welche der Verwirklichung des allgemeinen Besten hindernd entgegentreten. Daraus entstehen mitunter nicht geringe sittliche Verlegenheiten.

Einerseits nämlich soll das bestehende Recht als eine Maßregel zur Abwehr des Streites heilig gehalten und geschützt werden; anderseits sollen aber auch die Interessen der allgemeinen Wohlfahrt bedacht und zur Geltung gebracht werden. Die Forderung, den Drang nach allgemeiner Wohlfahrt unbefriedigt zu lassen, ist gefahrbringend, mißlich ist es aber auch, bestehende Rechte umzustoßen. Wie ist da zu helfen? –

Um diese Frage leichter zu beantworten, ist es angezeigt, hierbei einen bestimmten Fall beispielsweise ins Auge zu fassen. Denken wir uns also, das Verwaltungssystem beabsichtige behufs der Hebung des Verkehrs eine Eisenbahn anzulegen, welche für Ackerbau, Gewerbe und Handel des Landes große Vorteile in Aussicht stellt. Die Linie ist bereits festgestellt, die Vorarbeiten sollen beginnen; da aber erklärt ein Grundbesitzer, über dessen Acker die neue Schienenstraße geführt werden soll, das betreffende Grundstück nicht abtreten zu wollen und lehnt hartnäckig jedes Angebot voller Entschädigung ab. Hier haben wir gleich eine derartige Kollision.

Solche Kollisionen werden sich dann ziemlich leicht beseitigen lassen, wenn schon von vornherein bei der Errichtung gewisser Rechte die Klausel beigefügt wird, das betreffende Recht habe nur so lange zu gelten, als es nicht den Interessen der allgemeinen Wohlfahrt widerstreitet. Es kann dies allgemein und prinzipiell geschehen, indem in die Staatsgrundgesetze ausdrücklich aufgenommen wird:

Jeder Bürger habe sein unbewegliches Eigentum, sobald es die höheren Zwecke der allgemeinen Wohlfahrt erheischen, gegen volle Entschädigung an das Verwaltungssystem abzutreten. Die Berechtigung des Staates, diese Abtretung oder Enteignung liegenden Eigentums aus Gründen des öffentlichen Wohles unter Leistung vollständiger Entschädigung auf dem Wege gesetzlichen Zwanges zu verlangen, ist aus seinem Oberhoheitsrecht abzuleiten. Er kann auch Gemeinden u. s. w. dazu ermächtigen.

Mitunter gibt es aber Beschränkungen des rechtlichen Besitzes von ganz eigener Art, z. B. bei Erwerbung eines Grundstückes, welches innerhalb der Verteidigungslinien einer Festung liegt. Da muß der Käufer einen Schein ausstellen, worin er sich im voraus verpflichtet, das auf jenem Grunde erbaute Haus oder den daselbst angelegten Garten, wenn es die Zwecke der Landesverteidigung erheischen sollten, zerstören zu lassen. Hier sind die Abtretungsbedingungen so genau angegeben, daß keine Kollision entstehen kann, denn die Lösung ist von vornherein festgestellt.

Es bleibt aber immer die Möglichkeit offen, daß in der Gesellschaft noch einzelne Rechte fortbestehen, welche aus unvordenklichen Zeiten stammen, wo die gesamten Lebens-, also auch die Rechtsverhältnisse das Gepräge anfänglicher Einfalt an sich trugen, und wo man an den Eintritt von derartigen Möglichkeiten gar nicht dachte. Das können auch solche Rechte sein, auf welche die Expropriation, die nur auf das Grundeigentum gerichtet ist, füglich keine Anwendung findet. Was dann? — Darf man solche Rechte einfach und ohne Einwilligung der Berechtigten aufheben? Keineswegs. Aber dann erleidet die allgemeine Wohlfahrt hierdurch Schaden! Allerdings, jedoch auf Kosten des bestehenden Rechtes darf sie trotzdem nicht durchgesetzt werden.

In einem solchen Falle also, wo kein Absehen wäre, wie sich das bestehende Recht und die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt würden in Einklang bringen lassen, müßte als leitender Grundsatz festgehalten werden: die Forderungen des Rechtes haben den Vorrang, die materielle Wohlfahrt dagegen muß unter so bewandten Umständen weichen. Denn wird die Forderung des Wohlwollens nicht erfüllt, so fehlt es bloß an etwas Beifälligem; wird dagegen das Recht verletzt, so stellt sich geradezu ein Mißfallen ein. Nun muß aber vorerst alles Mißfällige beseitigt und dann erst kann auf positiven Beifall hingearbeitet werden.

Aber ein Auskunftsmittel, und zwar eines, das am sichersten zum Ziele führt, bleibt immerhin noch bestehen, um die Forderungen des

Rechtes mit dem Geiste des Verwaltungssystems zu versöhnen und in Einklang zu bringen. Dieses Auskunftsmittel liegt darin, daß wir uns die Berechtigten vom Wohlwollen und von dem hieraus entspringenden Gemeingeiste beseelt denken. Dieses Wohlwollen, dieser Gemeingeist wird sie nämlich dazu bestimmen, von ihrer starren Rechtsforderung zu Gunsten des allgemeinen Besten abzustehen, ihr Sonderinteresse dem des Ganzen unterzuordnen und sich zu einem billigen Vergleiche bereit finden zu lassen. Auf solche Weise kann dann mit Zustimmung der Berechtigten der gegenwärtige Rechtszustand in völlig gesetzlicher Weise derart abgeändert werden, daß sich derselbe mit den Forderungen der Volkswohlfahrt in vollen Einklang bringen läßt. Ohne jegliche Störung kann so ein neuer Rechtszustand geschaffen werden, der den gegebenen Verhältnissen vollkommen entspricht.

Es können aber auch nicht minder Kollisionen zwischen dem Verwaltungs- und dem Lohnsystem entspringen, insofern beide in einem gewissen Sinne eine entgegengesetzte Absicht verfolgen. Dem Verwaltungssysteme ist nämlich das Streben nach der Ungleichheit in der Verteilung der Güter und Genüsse eigen, – das Lohnsystem dagegen dringt auf (ursprüngliche) Gleichheit der Güterverteilung und der Ansprüche auf Genuß. Damit hat es folgende nähere Bewandtnis:

Das Verwaltungssystem will jegliches ethisch zulässige Verlangen nach Maßgabe der dem betreffenden Individuum zukommenden Genußfähigkeit befriedigt wissen. Es will also dem, der viel bedarf und das Verlangte auch wirklich zu genießen befähigt ist, soviel zuteilen, als er eben verlangt. Daraus entspringen aber notwendig große Ungleichheiten: hier Reichtum und Fülle von Gut und Genuß, dort Mangel und Bedürftigkeit.

Anders dagegen will es das Lohnsystem. Dieses muß von seinem Standpunkte aus jede schreiende Ungleichheit verwerfen und auf gleiche oder doch annäherungsweise gleiche (ursprüngliche) Verteilung von Gütern und Genüssen dringen.

Diese Forderung einer ursprünglichen Gleichheit in der Güterverteilung erklärt sich, wenn man auf den Ursprung der Rechtsgesellschaft oder des Eigentumsrechts zurückblickt. Man muß sich dabei erinnern, daß dort (§ 22) das Eigentumsrecht aus dem allseitigen Überlassen abgeleitet wurde, indem nämlich alle allen die gleiche Gesinnung entgegenbrachten, nicht Urheber des Streites werden zu wollen.

Haben nun alle allen die gleiche Gesinnung entgegengebracht, nicht Urheber des Streites werden zu wollen, sondern jedem zu lassen, was er eben hat, und sich selbst auch der bloß zeitweisen Verfügung

über die in eines andren Besitz und Gewahrsam befindlichen Objekte zu enthalten: so sind sie hierdurch alle für alle in gleichem Maße Wohltäter geworden.

Die natürliche Konsequenz hieraus ist folgende: Es muß demnach auch allen die gleiche Wohltat in gleicher Weise vergolten, d. h. es muß auch allen die gleiche Möglichkeit dargeboten werden, sich Güter zu erwerben und Genüsse zu verschaffen.

Hierbei muß jedoch, um Mißverständnissen zu begegnen, ausdrücklich hervorgehoben werden, daß wir bei jener Forderung nach Gleichstellung aller keineswegs an eine absolut gleiche materielle Stellung aller (wie solche einzelne verkehrte Gesellschaftstheorien verlangen) denken dürfen, sondern hierunter nur die formelle Gleichstellung aller vor dem Recht und Gesetze zu verstehen haben. Es will damit nichts weiter besagt sein, als die oben berührte gleiche Möglichkeit für alle, die eigene Kraft zur Begründung einer menschenwürdigen Existenz ungehemmt zu verwerten. Die dargebotene Möglichkeit gehörig zu benützen, ist dann jedes einzelnen eigene Sache. Diese Verwendung der eigenen Kraft, diese Benutzung der dargebotenen Gelegenheit zum Genuß und Erwerb wird jedoch bei den einzelnen eine höchst verschiedene sein; und so müssen denn hieraus auch vielfache Unterschiede in der materiellen Lebensstellung der nach Anlagen und Tatkraft untereinander höchst verschiedenen Gesellschaftsmitglieder entspringen. — Deshalb betonten wir oben stets nur die ursprüngliche Gleichstellung aller. Eine solche kann aber nur anfangs und rein der Idee nach vorhanden sein. Sobald sich einmal das gesellschaftliche Leben mehr entwickelt und zusammengesetztere Formen annimmt, sobald die einzelnen Kräfte sich in höchst verschiedener Weise an der Lösung der Gesamtaufgabe des Ganzen beteiligen, die einen viel und hervorragendes, die andren wenig und überdies nur eine Arbeit von untergeordnetem Werte leisten: — auch dann noch jene Gleichheit festhalten zu wollen, wäre keineswegs billig, sondern vielmehr eine schreiende Unbilligkeit. Unter so bewandten Umständen ist es angezeigt, daß sich die Vergeltung nach der Verwendung richte und der Lohn der Leistung entspreche.

Leider werden aber mitunter auch mit der zunehmenden Verwicklung der äußeren Verhältnisse und mit der Steigerung des Industrialismus die schroffen Ungleichheiten betreffs der Güter und der berechtigten Lebensgenüsse immer empfindlicher, und nicht immer ist der Wohlstand ein verdienter und die Not eine selbstverschuldete. Hier stapeln sich ungeheure Gütermassen an, dort ringt selbst die fleißige Hand mit dem

unabwendbaren Elend. Blindes Glück und erschlichene Würden oder gewissenloser Schwindel bereiten gar manchem ein ungleich glänzenderes Los spielend, als es mit dem Aufgebot aller seiner Kräfte der hervorragende Geist je zu erreichen vermag. Das sind allerdings arge soziale Übelstände – aber Übelstände, die man ebensowenig ganz zu meistern vermag, wie Ansteckungsstoffe oder Mißernten.

Kollisionen zwischen dem Verwaltungs- und dem Lohnsystem tauchen nicht bloß im Beginn der Gesellschaftsbildung auf, sie vermehren sich vielmehr und spitzen sich zu, je mannigfaltiger sich das Leben der Gesellschaft gestaltet und je schneller der Puls des Verkehrs schlägt. Sie ganz zu begleichen darf man kaum hoffen, aber die unvermeidbaren Schäden zu mildern soll man nicht unterlassen.

Auch hier kann so mancher Mißstand am sichersten durch den Geist des Wohlwollens, der auf der einen und andren Seite waltet, ausgeglichen oder wenigstens gemildert werden. Sind nämlich die mit Gütern kärglich Bedachten, die in ihren Wünschen und Ansprüchen Verkürzten vom reinen Wohlwollen und Gemeingeiste beseelt, so werden sie ohne Neid und Erbitterung auf die günstigere Lage der mit Gütern und Genüssen reicher Bedachten hinblicken und ihre eigenen Entbehrungen als ein Opfer, das dem Gedeihen des Ganzen dargebracht werden muß, ansehen. Sind ebenso die vom Glücke Begünstigten wohlwollend gestimmt – nun so werden sie ihrerseits gewiß bereit sein, den Darbenden von ihrem Überflusse einen Teil zukommen zu lassen und so die allzu großen Unebenheiten edelherzig auszugleichen suchen.

Wir sehen demnach, das Wohlwollen, welches hüben und drüben zur Opferwilligkeit mahnt, das ist der versöhnende und vermittelnde Genius, der in jeglicher öffentlichen wie privaten Kollision am besten Rat und Abhilfe schafft. Wo das Wohlwollen, wo der Gemeingeist fehlt, da kann auch die gerechteste Regierung nicht alle Übelstände beseitigen, weil sie hier und dort auf Schranken stößt, die ihr die schnöde Selbstsucht der einzelnen oder der lediglich das Sonderinteresse verfolgende Kastengeist einzelner Genossenschaften entgegentürmt.

Darum bleibt es eine der größten, schönsten und lohnendsten Aufgaben des Kultursystems, diesen Geist zu wecken und in der Gesellschaft immer mehr einzubürgern.

Daneben birgt das Verwaltungssystem gewisse Gefahren in sich selbst. Gesetzt, es wäre möglich, daß der Geist des Wohlwollens, wie er bisweilen kleinere Gesellungen, die Freundschaft, die Familie, religiöse Sekten durchdringt, allgemeiner wäre. Es würden also reichlich Erleichterungen, Zugeständnisse, Hilfe, Wohltaten gespendet, was

wird die Folge sein? Folgt aus dem Vortrefflichen immer Vortreffliches, aus Liebe Dank, aus Zutrauen Treue? Sicherlich ist dies oft bei den einzelnen der Fall. Aber die Geschichte aller Zeiten lehrt, daß Zugeständnisse, Vorrechte, Erleichterungen, die nicht einzelnen, sondern ganzen Völkern, Ständen, Parteien gemacht worden, nicht Zufriedenheit, nicht Dank, nicht freiwillige Gegendienste zur Folge haben, sondern daß *Herbart* recht hat, wenn er sagt: das nächste Erzeugnis des Wohltuns ist nichts andres als Wohlsein und Genuß, der Genuß aber erzeugt neue Wünsche. Die Stillung einer Begierde ist die Entfesselung von zehn andren. Das Ungestüm ihres Forderns ist desto heftiger, je jünger sie sind und je ungewohnter des Wartens und Entbehrens. Das gibt nicht die Sinnesart zurück, aus der das Verwaltungssystem hervorgehen muß, nämlich Wohlwollen als Gesinnung.[1]

Hierin liegen eigentümliche Schwierigkeiten, die Lösung der sozialen Frage erfolgreich anzustreben, selbst wenn der gute Wille vorhanden ist.

## Zusatz.

### Erörterung der sozialen Frage.

Die soziale Frage ist eine überaus wichtige, aber auch überaus schwierige Frage, welche in das reichgegliederte Leben der Gesellschaft an so vielen Berührungspunkten tief eingreift, daß wir derselben hier füglich nicht aus dem Wege gehen können. Doch müssen wir selbstverständlich wegen ihrer großen Verwicklungen uns damit begnügen, auf dieselbe einzelne Streiflichter zu werfen und die wesentlichsten ethischen Gesichtspunkte, aus denen dieselbe aufzufassen und zu erledigen ist, hervorzuheben.

Die Schwierigkeiten einer gründlichen und auch praktisch befriedigenden Lösung dieser Frage sind teils äußere, die darin begründet sind, daß nicht alle Faktoren, welche die soziale Gesamtlage der Gegenwart bedingen, sich bis zu ihren Ursprüngen verfolgen, noch viel weniger aber beliebig regeln und bewältigen lassen; teils innere, die in der Forderung liegen, sich mitunter schroff gegenüberstehende und einander gegenseitig befehdende Standpunkte miteinander zu vereinigen und entgegengesetzte Interessen untereinander auszusöhnen.

Es darf darum dieser Frage gegenüber nicht übersehen werden, daß man sie von drei verschiedenen Heerlagern aus auffassen und

[1] *Herbarts* praktische Philosophie 332. Sämtliche Werke von *Hartenstein* VIII. 133 u. IX. 433. (*Kehrbach* II. 429.)

sich dabei an drei verschiedene sittliche Orientierungspunkte halten kann.[1]

Man kann sie betrachten aus dem Lager des Arbeiters, der seine Zeit und Kraft so günstig als nur immer möglich zu verwerten sucht, oder aus dem des Arbeitgebers, der sein Geschäft und seinen Unternehmergewinn im Auge hat und an dem einmal abgeschlossenen Lohnvertrage festhält, oder endlich aus jenem der gesellschaftlichen Autorität (der Regierung), welche sich einerseits verpflichtet fühlt, die Entwicklung der Industrie möglichst zu fördern, anderseits aber keine Vergewaltigung des einen gesellschaftlichen Faktors durch den andren dulden darf.

Die sittlichen Gesichtspunkte, die hierbei festzuhalten sind, liegen in erster Reihe in den Ideen des Rechts, der Billigkeit und des Wohlwollens, und zwar in ihren Beziehungen zur Gesellschaft, dazu kommt aber auch noch die Idee der Vollkommenheit, beziehungsweise die Idee des Kultursystemes.

Dabei kann es jedoch von seiten der Ethik nicht entschieden genug betont werden: Man hüte sich vor jeder Einseitigkeit, nehme nicht ausschließlich in dem oder jenem Heerlager Stellung, halte nicht ausschließlich bloß an der Forderung der einen oder der andren von den genannten Ideen fest, sondern trachte, den berechtigten Interessen aller jener gesellschaftlichen Faktoren möglichst Rechnung zu tragen und die Forderungen aller einschlägigen gesellschaftlichen Ideen miteinander in Einklang zu bringen.

Verbindet man nun jene beiden oben berührten Hauptgesichtspunkte miteinander, so wird man wie von selbst zu folgenden Erwägungen hingeführt:

Erfaßt man die ganze Frage vorwiegend vom Standpunkte des Arbeiters, so muß man zugestehen, daß derselbe das Recht hat, seine Zeit und seine Kraft so zu verwenden und zu verwerten, wie es ihm selber am angemessensten und vorteilhaftesten erscheint. Man muß ihm dann auch folgerichtig das Recht zugestehen, seine Arbeitsstellung

---

[1] Ein hervorragender sozialpolitischer Schriftsteller, *v. Scheel*, definiert die ganze ethische und politische Aufgabe, welche in der sozialen Frage gestellt ist, so, daß er meint, es müsse die Überwindung des Widerspruches angestrebt werden, der dadurch entsteht, daß in unserer heutigen Gesellschaftsordnung auf der Grundlage des Prinzips der Freiheit und Gleichheit die wirtschaftliche Unfreiheit und Ungleichheit immer größer werde. In ähnlicher Weise fassen die sog. staatssozialistischen Nationalökonomen, wie *Adolf Wagner, Schäffle, Schmoller* u. a., das sozialpolitische Problem auf.

aufzugeben und zu kündigen. Wo aber jeder einzelne, wie eine nationalökonomische Autorität, *W. Roscher*, treffend bemerkt, kündigen darf, ist schwerlich ein allgemeiner Rechtsgrund zu finden, warum nicht alle zugleich kündigen und dann von neuem Verträge abschließen dürften. Vom Standpunkte der gleichen staatsbürgerlichen Rechte läßt sich also, wenn von seiten der Arbeiter ohne Gewaltanwendung, ohne Ausübung von Terrorismus, sei es gegen den Arbeitgeber, sei es gegen die fügsamen Mitarbeiter, die ihre bisherige Stellung gern beibehalten würden, vorgegangen wird, auch gegen die massenweise erfolgende Arbeitseinstellung nichts einwenden. Wo jedoch das letztere stattfände, wo es zu irgendwelchen Gewaltakten käme, da allerdings würde die Gefährdung und Verletzung der Rechtsordnung in Betracht kommen.

In Anbetracht der Idee der Billigkeit ist es angezeigt, daß der Lohn der Arbeit ihrem Werte vollkommen angemessen sei. Ebenso liegt es im Geiste des Wohlwollens und erscheint als eine Forderung der Humanität, daß jedem, der an der Gütererzeugung, mithin an der Begründung und Förderung der materiellen Wohlfahrt der Gesellschaft mit tätig ist, sowohl für seine Person, als für seine nächsten Angehörigen eine menschenwürdige Existenz durch seine Arbeit gesichert werde.

Wesentlich anders aber gestaltet sich die massenhafte Arbeitseinstellung, erwogen vom Standpunkte des Arbeitgebers. — Ihm muß man ebensogut die Befugnis zugestehen, sich den größtmöglichen Unternehmergewinn zu sichern, mithin in seinem Geschäfte jene Arbeitsorganisation einzuführen und derartig bemessene Lohnsätze festzustellen, daß sich sein Anlagekapital und das Aufgebot seiner geistigen Kraft möglichst verwerte.

Nicht minder erscheint es auch angesichts der Idee der Billigkeit ganz natürlich und selbstverständlich, daß der Unternehmer und Leiter einer großen industriellen Anlage mit Rücksicht auf die von ihm aufgewandten Betriebsmittel, seine umfassendere Vorbildung, seine ungleich intensivere geistige Anstrengung, endlich in Anbetracht des Risikos, dem er bei aller Betriebsamkeit und Umsicht immer ausgesetzt bleibt, aus seiner Unternehmung einen ungleich höheren Gewinn ziehe, als der einfache Arbeiter ihn bei seiner untergeordneten Leistung beanspruchen darf.

Endlich erscheint es auch vom Gesichtspunkte des Wohlwollens, welches dieses Namens nur dann vollkommen würdig ist, wenn es sich als völlig unparteiisch bewährt, angezeigt, daß man seine Teilnahme nicht bloß dem Zustande des Arbeiters angedeihen lasse, sondern sie in gleichem Grade auch dem Gesamtzustande des Arbeitgebers zuwende.

Es liegt entweder ein Vorurteil oder mitunter sogar vielleicht eine unlautere Nebenabsicht zu Grunde, wenn man den Arbeiter stets als einen Heloten darstellt, der sein kärgliches Brot sich im Schweiße seines Angesichts sauer verdienen und bei allem Fleiße darben müsse, während er dem Fabrikherrn ein sorgenfreies, glänzendes und genußreiches Leben bereiten helfe. Dem gegenüber sollte man, um der Wahrung voller Unparteilichkeit willen, niemals vergessen, daß vorzugsweise der Arbeitgeber von Sorgen und Mühen geplagt ist, von denen der einzelne Arbeiter selten eine genügende Vorstellung hat. Auch hier macht sich die Humanitätsrücksicht geltend, den einzelnen gegen den Druck der Massengewalt in Schutz zu nehmen.

Auch insofern man sich auf den Standpunkt der gesellschaftlichen Autorität (der Staatsgewalt) stellt, treten in erster Reihe dieselben Ideen: Recht, Billigkeit und Wohlwollen als maßgebend auf, und ihnen gesellt sich beziehungsweise, nämlich unter gewissen Umständen, auch das Kulturinteresse bei.

Im Interesse der Rechtsidee muß die Staatsgewalt einerseits den Einzelnen gegen die, von welcher Seite her immer kommenden Bedrückungen andrer zu schützen wissen, anderseits aber auch darauf bedacht sein, mit aller Entschiedenheit die bestehende Rechtsordnung aufrecht zu erhalten und jeder anarchischen Bewegung einen Damm entgegen zu setzen.

Im Sinne der Idee der Billigkeit ist es dringend geboten, die Verhältnisse derart zu regeln, daß der einzelne seine Zeit und Kraft bestens verwerten könne. Die Gesellschaft muß ihn vor jeder Übervorteilung und Unbilligkeit bewahren. Sie muß also einerseits darauf sehen, daß die Arbeitszeit und der Arbeitslohn so bemessen werden, daß der Arbeiter dabei bestehen könne – sie muß aber auch anderseits den Arbeitgeber unbilligen und übertriebenen Forderungen seiner Arbeiter gegenüber in Schutz nehmen.

Aus dem Gesichtspunkte der Idee des Wohlwollens im allgemeinen und dem des Verwaltungssystems insbesondere erfaßt, erscheint es von der einen Seite ebenso sehr als wünschenswert, daß dem Arbeiter ein menschenwürdiges Dasein bereitet werde, aber auch von der andren Seite ist notwendiger Weise darauf Rücksicht zu nehmen, daß nicht durch ein unnatürliches, gewaltsames Hinaufschrauben der Arbeitslöhne der Unternehmungsgeist gelähmt werde und die industrielle Produktion ins Stocken gerate. Noch weniger darf man es vollends hingehen lassen, daß der Arbeiter durch Vertragsbruch, ohne sich an die gesetzlich vorgeschriebene oder besonders festgesetzte Kündigungsfrist zu halten, den

Arbeitgeber, sozusagen, plötzlich auf den Sand setze. — So sehr man also darauf hinarbeiten muß, die rechtliche Stellung und materielle Lage des Arbeiters möglichst sicher zu stellen und so sehr, als es nur überhaupt die Verhältnisse gestatten, aufzubessern, ebenso sehr muß man, über die Parteistellung erhaben, von der hohen Warte der Staatsgewalt aus, den Gewaltstreik zur Erzwingung andrer Arbeitsbedingungen verdammen; denn gegen ihn müssen sich alle jene mehrberührten ethischen Ideen und nicht minder auch das Kulturinteresse erklären.

Er ist zunächst schon dem Geiste der Rechtsgesellschaft entgegen, denn er stellt sich rein auf den Standpunkt der Gewalt, der rohen Selbsthilfe. — Er übt nach zwei Seiten hin einen unerlaubten Druck: er tut dem Unternehmer, er tut den Arbeitsgenossen, die sich der bisherigen Vereinbarung fügen und nach wie vor fortarbeiten möchten, einen unerlaubten Zwang an und wirkt durch das böse Beispiel, das er gibt, erschütternd auf das allgemeine Rechtsbewußtsein.

Er enthält auch eine Unbilligkeit, also eine indirekte Versündigung gegen das Lohnsystem; denn der streikende Arbeiter will doch auch während des Streiks, wo er nicht arbeitet, ebenso leben wie zuvor; er beansprucht, von der Gesellschaft auch für die Zeit erhalten zu werden, wo er für sie nichts leistet, und zwar nicht etwa deshalb, weil er es nicht vermag, und eben darin liegt eine unverkennbare Unbilligkeit.

Er ist nicht minder ein Verstoß gegen das Verwaltungssystem, denn er schädigt das Güterleben, die gesunde Wirtschaft der Gesellschaft, und zwar ebenso, wenn er erfolglos geblieben ist, als wenn wirklich, nationalökonomisch betrachtet, unhaltbare Lohnsätze erpreßt worden sind. Im ersten Falle ist nämlich rein zum Nachteile beider Teile, des Unternehmers wie des Arbeiters, und schließlich zum Nachteile des Ganzen eine bedauerliche Lücke in der Produktion eingetreten; Erzeugung und Umsatz der Waren sind unnütz ins Stocken geraten. — Im letzteren Falle aber ist ein Zustand geschaffen worden, der für die Dauer unhaltbar ist und, genauer erwogen, für den Arbeiter selbst sich am verhängnisvollsten gestalten kann. Der zwangsweise erpreßte höhere Lohnsatz nötigt nämlich den Fabrikanten, sofort ebensoviel dem Preise der Ware zuzuschlagen, als um wie viel der Arbeitslohn gestiegen ist. In dem Maße aber, als der Preis der Ware steigt, sinkt der Absatz, zumal im Ausland, falls dieses billiger produziert. Sinkt aber der Absatz, so verkleinert sich der Betrieb, vermindert sich mithin auch die Zahl der benötigten Arbeitskräfte und der einzelne wird entlassen, oder er muß sich schließlich doch zu einem niedrigeren

Lohnsatze bequemen und empfindet dann diesen Rückschlag um so härter, je kühneren Hoffnungen er sich früher unbesonnener Weise hingegeben hat. Und auch das noch zieht seine weiteren wirtschaftlichen Schäden nach sich, denn der verstimmte, durch den Mißerfolg entmutigte Arbeiter wird, wenigstens eine Zeitlang, nicht mehr so viel und so gut arbeiten, als in der harmlosen Vorperiode. Ja, es ist überhaupt, schon im allgemeinen betrachtet, unvermeidlich, daß der Massendruck und das leidige System der Einschüchterung, sobald sie einmal um sich greifen, auf den Unternehmungsgeist niederschlagend einwirken und dadurch die Volkswohlfahrt beeinträchtigen müssen.

Schließlich ist der Gewaltstreik aber auch dem Geiste des Kultursystemes ganz und gar entgegen, denn er führt, wenn er oft und von vielen Seiten sich wiederholt, unvermerkt und unvermeidlich zur Roheit und Barbarei. Der Arbeiter verliert allmählich das Ehrgefühl und gewöhnt sich ans Schuldenmachen, oder er findet es nachgerade ganz behaglich, auf Rechnung andrer flott und müßig hin zu leben. Ja, nicht bloß das, er findet an Ausschreitungen und lärmenden Demonstrationen je länger desto mehr Wohlgefallen und verwahrlost durch den länger andauernden Müßiggang nicht bloß in seiner Arbeitsfähigkeit, sondern er leidet überdies leicht auch in moralischer Hinsicht Schaden durch die Ausschreitungen, denen die erregte Menge sich als einer Art Betäubungsmittel nur gar zu gern hinzugeben pflegt.

Die massenhaft erfolgende Arbeitseinstellung läßt sich demnach – wenn man die Sache nicht einseitig, sondern unter Würdigung aller ethischen Rücksichten erwägt – nur unter folgenden zwei Bedingungen rechtfertigen: Erstens, wenn Arbeitsleistung und Lohn zueinander in einem unverkennbaren Mißverhältnis stehen oder die Behandlung des Arbeiters von seiten des Unternehmers eine entwürdigende ist; zweitens, wenn die Arbeitseinstellung in einer Form geschah, daß damit nach keiner Seite hin ein unerlaubter Druck geübt und die öffentliche Ruhe und Ordnung hierdurch nicht gestört wurde.

Fragen wir schließlich nach den Heilmitteln für dieses soziale Übel, so muß auch hier vor jeder Einseitigkeit und Engherzigkeit nachdrücklichst gewarnt werden. Man kann behaupten, daß zur ausreichenden Lösung dieser Frage vier Faktoren (zwei Haupt-, zwei Nebenfaktoren) zusammenwirken müssen: A. die Selbsthilfe, B. die Staatshilfe, wozu, noch unterstützend, C. die Beihilfe der Arbeitgeber und D. die Beteiligung gemeinnütziger Vereine hinzuzutreten hat.

Wir heben an erster Stelle die Selbsthilfe hervor, denn wenn sie auch minder ausreichend ist als die Staatshilfe, so ist sie doch die

Voraussetzung und Grundbedingung des ersprießlichen Erfolges der letzteren. Dem Arbeiter ist nur dann gründlich zu helfen wenn er vor allem selbst dazu die Hand bietet und sich dieser Hilfe auch würdig erweist. Die Selbsthilfe muß aber nicht bloß eine äußere, materielle, sondern auch eine innere, moralische sein. Schon die materielle ist wichtig. Sie besteht in der Assoziation zu Bildungs-, Konsum-, Vorschuß-, Kreditvereinen, gemeinsamen Sparkassen, Krankenkassen, Produktivgenossenschaften, Rohstoffvereinen, Magazinvereinen und dergleichen mehr.

Nicht minder wichtig, ja im Grunde genommen noch wichtiger, ist jene Art der Selbsthilfe, welche wir die innere, moralische nennen mögen. Sie besteht in der sittlichen Sammlung und Besinnung des Arbeiters selbst, zumal in der richtigen Auffassung seiner wahren Lebensstellung im Organismus des Ganzen.

Die erste Frucht dieser Sammlung und Besinnung muß sein die Befreiung aus dem umstrickenden Netze gewerbsmäßiger Aufwiegler. Nichts ist für den Arbeiter unheilvoller als der Wahn, den ihm diese beizubringen trachten, der Arbeiterstand habe, als einer der größten und durch strammen Zusammenhalt mächtigsten Stände, im modernen Staate den Ausschlag zu geben, und ihm gehöre deshalb die Zukunft! Vielmehr kommt es darauf an, im Arbeiter die Überzeugung zu wecken und zu befestigen, daß er ein zwar wichtiger, doch nicht allein berechtigter Faktor im Gesellschaftsleben sei, und daß die übrigen gesellschaftlichen Stände keine geringere Berechtigung haben.

Seine Selbstbesinnung muß sich zweitens auch als Selbstbescheidung offenbaren. Er muß eben nur jenen Grad von Glück und Wohlsein anstreben, welcher seinen Verhältnissen angemessen ist, muß von sich werfen allen Dünkel, jegliche Eitelkeit, es den andren Ständen gleichtun zu wollen, muß durch Mäßigkeit, Sparsamkeit, einfache Lebensweise sich und den Seinen ein stillbefriedigtes Dasein zu bereiten suchen. Diese Mäßigung, diese Selbstbeschränkung in allen seinen Bedürfnissen kann für den Arbeiterstand um so weniger demütigend sein, als er täglich wahrnehmen kann, wie vieles sich andre, welche höhere Ansprüche erheben dürfen, versagen müssen, wie sehr z. B. auch Gelehrte, Künstler und Beamte, selbst höhere Kategorien, auf Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung angewiesen sind.

Endlich gehört zu seiner moralischen Erhebung auch noch die gewissenhafte Benutzung seiner Mußestunden zur geistigen Fortbildung und erhebenden Erholung. Je mechanischer seine Arbeit ist, je weniger sie dem Geiste und Herzen Nahrung bietet, desto not-

wendiger ist es, daß er seine Mußezeit wohl verwende zur eigenen Hebung, Kräftigung, Läuterung. Daß ihm damit nicht wenig zugemutet ist, mag nicht in Abrede gestellt werden, aber auf der andren Seite steht es eben so unleugbar fest, daß dem Arbeiterstande erst dann gründlich zu helfen ist, wenn man ihn vorerst moralisch gehoben hat. Ihm in diesem Punkte unter die Arme zu greifen, ist das würdige Ziel und die lohnende Aufgabe solcher Bildungsvereine, die, ohne politische Zwecke zu verfolgen, auf wahre Aufklärung, wahre Humanität hinarbeiten.

Was nun weiter die Staatshilfe betrifft, so umfaßt diese gar mancherlei Punkte. Es ist nicht genug, daß die Staatsgewalt den Arbeiter schütze gegen die Härten und Unbilligkeiten des Arbeitgebers, gegen den rohen Druck seiner Mitarbeiter, gegen die Verführungskünste selbstsüchtiger Agitatoren – sie muß ihn durch weise Einrichtungen auch direkt zu heben und zu fördern suchen.

Vor allem müssen im Wege der Gesetzgebung dem Geiste der Zeit entsprechende Bestimmungen sowohl über die Ansässigkeit als die Freizügigkeit, sodann auch über das Vereins- und Koalitionswesen festgestellt werden.

Es muß durch entsprechende Reform der Fabriks- und Gewerbeordnungen die Bsschäftigung des Arbeiters geregelt, auf Abkürzung der Arbeitszeit, möglichste Gleichstellung des Lohnes der Mannes- und Frauenarbeit und insbesondere auf Abstellung oder doch entsprechende Einschränkung der Kinderarbeit in den Fabriken hingewirkt werden.

Eine sehr wichtige Maßregel ist die bereits in Deutschland, Österreich und andren Ländern durchgeführte Einsetzung eigener Fabriksinspektoren, technisch gebildeter und mit der Gewerbegesetzgebung vertrauter staatlicher Aufsichtsbeamten, welche, regelmäßige Bereisungen in ihrem Bezirke vornehmend, die ganze innere Organisation, Betriebsanlage, Leitung, Hausordnung, Buchführung, Behandlung der Hilfsorgane u. s. w. zu beaufsichtigen, die genaue Befolgung der Gesetze zu überwachen und etwaige Mißstände an Ort und Stelle zu beseitigen haben.

Ferner dürfte es sich empfehlen, für die etwaigen Streitigkeiten und Differenzen zwischen den Arbeitgebern und Arbeitern eigene Schiedsgerichte zu schaffen. Mit dieser Aufgabe könnten wohl am besten die Gewerbekammern betraut werden. Die Zusammensetzung derartiger Schiedsgerichte könnte etwa folgende sein: Sie könnten zum Teil aus der Zahl der Gewerbekammervorstände, zum Teil aus Vertrauensmännern des Arbeiterstandes bestehen. Daneben hätten zugleich

auch eigens bestellte Regierungsbeamte das öffentliche Interesse wahrzunehmen und zu vertreten. Damit könnte allen berechtigten Ansprüchen, denen des Arbeitgebers, des Arbeiters und auch den staatlichen Anforderungen, Rechnung getragen werden.

Desgleichen könnte der Staat durch Errichtung und Förderung gewerblicher Kreditbanken dem Arbeiterstande, namentlich dem selbstständig arbeitenden kleinen Handwerkerstande, erfolgreich unter die Arme greifen.

Endlich bleibt es eine seiner Hauptaufgaben und zugleich die segensreichste Form seines Eingreifens in die Verbesserung des Loses der Arbeiter, durch die Hebung des Volksschulwesens und durch die Eröffnung aller möglichen Bildungsmittel den Arbeiter geistig zu heben und so für die Heranbildung eines intelligenten gesitteten Nachwuchses zu sorgen.

Aber auch der Arbeitgeber seinerseits hat zunächst schon in Betätigung echten Bürgersinnes, nicht minder aber auch im wohlverstandenen eigenen Interesse, sich an der Hebung des physischen und moralischen Wohles seiner Arbeiter zu beteiligen. Der verläßlichste Blitzableiter gegen soziale Gewaltausbrüche ist der humane Sinn und die bei jeder Gelegenheit sich äußernde väterliche Fürsorge des Fabrikherrn für seine Hilfskräfte. Entspricht dieser den Pflichten der Nächstenliebe durch werktätige Unterstützung der Kranken-, Sterbe-, Spar- und Altersversorgungskassen seiner Arbeiter, sorgt er nebenbei auch z. B. durch Gründung von Bibliotheken und durch Eröffnung so mancher andren Gelegenheiten zu geistigem Genusse auch für das innere Wohl derselben, zeigt er sich großmütig und vom Billigkeitsgefühl beseelt, indem er in Zeiten blühenden Geschäftsganges sich von freien Stücken zur Lohnaufbesserung herbeiläßt, den besonders Brauchbaren und Fleißigen gewisse Tantiemen zukommen läßt, und so einen Teil seines unverhofften Mehrgewinns mit denen teilt, denen er denselben mit verdankt: so wird er dabei selber am besten stehen und sich obendrein ein Verdienst um Staat und Menschheit erwerben.[1]

---

[1] Das Verhältnis des Arbeitgebers zum Arbeitnehmer hat in der gegenwärtigen Sozialgesetzgebung des Deutschen Reiches, welche durch die kaiserliche Botschaft vom 17. November 1881 begonnen wurde, eine wesentliche Veränderung erfahren. Sowohl das Reichsgesetz betreffend die Krankenversicherung der Arbeiter vom 15. Juni 1883, als auch das Reichsgesetz über die Unfallversicherung der Arbeiter vom 6. Juli 1884 zeigen die Tendenz, den Arbeitgeber zu solchen Leistungen und Opfern zu Gunsten des Lebens und der Gesundheit seiner Arbeiter gesetzlich heranzuziehen, zu welchen er freiwillig sich wohl nur schwer verstanden

Außerdem wäre aber auch die Mithilfe mancher gemeinnützigen Vereine, als der Krippenvereine, der Vereine zum Schutze der verwahrlosten oder verwaisten Jugend, der Vereine, welche das Wohl der aus den Gefängnissen entlassenen Verbrecher im Auge haben, ferner der Vereine gegen die Trunksucht u. s. w. heilbringend zu verwerten. Als eine besonders dankenswerte Aufgabe für Menschenfreunde muß hier auch noch hervorgehoben werden, für den Arbeiter billige und gesunde Wohnungen herzustellen und die Bewohner derselben durch entsprechende Einrichtungen in den Stand zu setzen, dieselben zum Eigentum zu erwerben.

Daß auch dann, wenn die Staatshilfe in ergiebigster Weise geleistet wird, noch immer der Einflußnahme von Vereinen, die sich die Förderung und Pflege von Wohlfahrtseinrichtungen zur Aufgabe gestellt haben, ein beträchtlicher Spielraum offen bleibt, ist leicht einzusehen; — umsomehr muß aber da auf sie gerechnet werden, wo es entweder an dem tieferen Verständnisse der sozialen Frage oder an den Mitteln fehlt, den Ausgleich der Gegensätze in die Hand zu nehmen. — Etwas einigermaßen Befriedigendes wird immer nur durch das harmonische Zusammenwirken aller vier Faktoren zu erzielen sein.

---

## IV. Die Idee eines Kultursystems.

(Kunst und Wissenschaft.)

### § 27.

Übergangsbemerkung. Von dem Verwaltungs- zum Kultursystem gibt es gar mancherlei Brücken und Übergänge. Zunächst schon macht das bloße Streben, eine zweckmäßige Verwaltung ins Werk zu setzen, alsbald das Bedürfnis einer erweiterten, reichgegliederten und vertieften Bildung fühlbar: denn die Urproduktion, die Industrie, der von höheren Gesichtspunkten aus geleitete Handel, sie fordern insgesamt, wenn sie rationell betrieben werden sollen, ein ausgebreitetes Wissen und eine vielseitig geschulte Kraft.

Im Zuge der bereits in Gang gebrachten Verwaltung gelangt man ferner je weiter immer mehr zu der Einsicht, daß das „Wissen eine

---

haben würde. Das in diesen Gesetzen enthaltene Prinzip, wonach der Staat die sittliche Pflicht hat, in dem bisherigen freien Vertragsverhältnisse zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer den Gesichtspunkt einer höheren Kontrolle zur Geltung zu bringen, findet immer mehr und mehr Anhänger.

Macht" ist; daß die geistige Tüchtigkeit ein Kapital bildet, das sich reichlich verzinst, indem fast jede wissenschaftliche Entdeckung oder Erfindung früher oder später auch materielle Wohlstandsquellen eröffnet.

Endlich darf nicht übersehen werden, daß, sobald das Verwaltungssystem seine Aufgabe, die allgemeine Wohlfahrt zu begründen und zu befördern, auch nur annäherungsweise gelöst hat, sich infolge davon auch ein Gefühl der Zufriedenheit und des Behagens einstellen wird. Dieses Gefühl innerer Befriedigung ist aber ganz dazu angetan, in der Mehrheit manchen bis dahin schlummernden geistigen Keim zu wecken; es wirkt wie eine elektrische Atmosphäre, entbindend und anregend.

Weiß man einmal seine materielle Existenz gedeckt, so lernt man seine Blicke höher heben und sich größere Ziele setzen, man lernt bald das Wissen und Können um seiner selbst willen schätzen und lieben und nicht so sehr im Genusse äußerer Güter, als vielmehr im rastlosen Fortschritt der Menschheit seine höhere Bestimmung suchen. Das ist aber eben der rechte Geist, wie ihn das Kultursystem verlangt. Wo sich dieser einstellt, übernimmt sofort die Idee der Vollkommenheit die Führung der Mehrheit. Ein Volk oder Zeitalter, das lediglich die materielle Wohlfahrt als sein höchstes Ziel betrachten und jegliche Wissenschaft oder Kunstübung nur nach dem ziffermäßigen Gewinn, den sie abzuwerfen vermag, schätzen würde, wäre am Ende doch trotz allem Glanze und Flitter, den es zur Schau trüge, noch gar weit hinter seinem Ziele zurück und würde im Grunde doch nur eine niedrige Gesinnung verraten. Denn wie das Recht den Grundstein und festen Stützpfeiler aller sozialen Entwicklung bildet, so stellt hinwieder die höhere Kultur (die Pflege von Kunst und Wissenschaft, der feineren Lebenssitte und geläuterten Religiosität) den schmuckvollen, reich ornamentierten Giebel des sozialen Gebäudes dar.

Die Entwicklung dieser Idee ist ziemlich einfach.

Denken wir uns wieder eine Mehrheit von Menschen, und zwar unter solchen Verhältnissen lebend, so eng vereinigt, daß sie untereinander ein geschlossenes Ganze bilden, mithin einem umfassenden Überblick, einer Gesamtauffassung sich füglich nicht entziehen können: so ist die notwendige Folge davon, daß die Mehrheit als ein Ganzes gerade so einer Kritik nach Größenbegriffen anheimfallen wird, wie schon das einzeln stehende Individuum ihr ausgesetzt ist.

Nur wird selbstverständlich dieser Größenschätzung ein ändrer Maßstab zu Grunde gelegt werden müssen, als bei dem einzelnen. Während nämlich sich der einzelne wieder nur am einzelnen mißt, kann

die Willensgröße einer Gesellschaft offenbar wieder nur an den Lebensäußerungen einer zweiten gemessen werden.

Wir müssen also hier noch zu der weiteren Voraussetzung greifen, es befinde sich neben jener von uns ins Auge gefaßten Mehrheit noch eine zweite Gesellschaft, welche unter ähnlichen Verhältnissen lebt. Da wird schon die Nähe beider, noch mehr aber werden die entsprechenden Verhältnisse unwillkürlich zu einer Vergleichung jener zwei Gesellschaftskörper auffordern.

Wenn nun diese Vergleichung für die erstere ungünstig ausfällt, wenn es sich herausstellt, daß dieselbe der andren gegenüber, sei es betreffs der ihr innewohnenden Kraft, sei es betreffs der Ausdehnung, sei es hinsichtlich der Zusammenfassung der Kräfte, vielleicht sogar in allen diesen Beziehungen, nachsteht: so wird sich unausweichlich ein Urteil des Mißfallens einstellen; es wird jene Mehrheit der Tadel der Kleinheit, des Zurückgebliebenseins treffen.

Nehmen wir nun, dies alles vorausgesetzt, schließlich noch an, jene Mehrheit habe einen offenen regen Sinn für dieses Urteil des Mißfallens und sie habe zugleich auch die praktische Weisung begriffen, die daraus hervorgeht: so wird das leidige Ergebnis jener Vergleichung in der Mehrheit den gemeinsamen Willen erwecken, solche Anstalten ins Leben zu rufen, vermöge deren eine Steigerung der Kräfte, eine Erweiterung der geistigen Gesichtskreise und schließlich eine harmonische Vereinigung und Durchdringung aller menschenwürdigen Interessen erzielt werden möge.

Mit diesem Entschlusse ist eben schon der erste Ansatz zu einem Kultursystem gegeben, denn alles weitere, was die Gesellschaft unternimmt, ist nur eine Verkörperung dieses einen Grundgedankens.

Nach der obigen Entwicklung kann man dieses gesellschaftliche System demnach in folgender Art bestimmen: Das Kultursystem ist der Musterbegriff einer Mehrheit von Menschen, welche sich dahin geeinigt haben, solche Anstalten ins Leben zu rufen, vermöge deren eine Steigerung der Kräfte, eine Erweiterung des geistigen Gesichtskreises und schließlich eine Vereinigung und harmonische Durchdringung aller menschenwürdigen Interessen erzielt werden möge.

## Nähere Ausführung dieser Idee.

Es handelt sich zunächst darum, A. die Aufgaben des Kultursystems im allgemeinen zu charakterisieren und dann B. auf dessen innere Gliederung einzugehen.

A. Handelt es sich um die Bestimmung der Aufgaben des Kultursystems im allgemeinen, so hat man sich bloß den leitenden Gedanken gegenwärtig zu halten, daß dasselbe nichts weiter ist als die Anwendung der Idee der Vollkommenheit auf eine Mehrheit von Menschen. Daraus folgt, daß dieselben Ansprüche, die bezüglich der Größe des Wollens an das Individuum gestellt werden, auch für die Gesamtheit maßgebend sein werden. Es hat demnach das Kultursystem auf folgende drei Hauptpunkte sein Augenmerk zu richten:

I. auf die Stärke des gesellschaftlichen Strebens,

II. auf dessen Fülle und Vielseitigkeit und

III. auf dessen Konzentration und harmonische Abrundung.

I. Um der ersten Aufgabe zu genügen, um die entsprechende Stärke des gesellschaftlichen Strebens zu erzielen, braucht man bloß die einzelnen Kräfte durch Unterricht und Übung gehörig auszurüsten; denn das gesellschaftliche Streben ist die Summe aller Einzelbetätigungen, die sich als dessen Summanden darstellen. In dem Maße also als die letzteren wachsen, wächst auch die Summe.

II. Schwieriger dagegen scheint die Lösung der zweiten Hauptaufgabe zu sein, nämlich die Erzielung der Fülle und Vielseitigkeit des gesellschaftlichen Strebens; denn auf den ersten Blick hin scheinen sich zu diesem Behufe zwei sich doch ganz und gar entgegengesetzte Methoden zu empfehlen. Man hat die Wahl, die Vielseitigkeit des Ganzen zu Wege zu bringen entweder durch die Vielseitigkeit oder durch die starke Einseitigkeit jedes einzelnen. Es fragt sich, welche dieser beiden Methoden dem Geiste des Kultursystemes angemessener und ersprießlicher sein wird?

Um diese Frage gründlich zu erledigen, muß man sich dieselbe vorerst vollkommen klar stellen. Zu diesem Behufe dürfte es sich empfehlen, diese abstrakte Frage in eine konkrete umzuwandeln, oder mit andren Worten, das Problem in Form eines Beispiels aufzufassen. Legen wir uns also die Sache folgendermaßen zurecht: Denken wir, die von uns vorausgesetzte Gesellschaft bestände beispielsweise aus $n$-Individuen und zugleich seien $n$-fach verschiedene Strebungen zu vertreten. Was wird unter dieser Voraussetzung anzuempfehlen sein?

Soll jeder einzelne alle die $n$-fach verschiedenen Strebungen vertreten, oder soll er sich vielmehr nur einen bestimmten Zweig der Tätigkeit, ein besonderes Fach auswählen und sich darauf mit ganzer Kraft und Liebe werfen?

Die erste Methode könnte offenbar nur derjenige anempfehlen, der die ganze Angelegenheit nur oberflächlich auffassen würde und sich

von dem dunklen Gesamtbilde einer auf solche Weise zu stande kommenden, ungewöhnlichen Rührigkeit und Geschäftigkeit blenden und bestechen ließe. Er würde dabei vielleicht folgendermaßen überlegen: Wenn alle jene *n*-Individuen in allen den *n*-fach verschiedenen Sphären tätig wären, so ergäbe das Ganze das Bild großer Rührigkeit und Lebendigkeit und auch der einzelne würde durch Fülle und Vielseitigkeit gefallen. — Allein man gehe nur etwas genauer auf dieses Gesamtbild der Vielgeschäftigkeit ein. Würde sich denn da auf irgend einem Punkte des gesellschaftlichen Lebens ein befriedigendes Resultat ergeben? Keineswegs; denn man würde in allen Gebieten vergebens nach einem hervorragenden Geiste suchen, und es würde sich demnach bei näherer Betrachtung zeigen, daß auf diesem Wege ebensowohl der einzelne als das Ganze einen höchst unbefriedigenden Eindruck machen müßte. Was den einzelnen anbelangt, so würde das erste flüchtige Wohlgefallen, das seine Vielgeschäftigkeit hervorriefe, sehr bald durch die Entdeckung seiner Schwäche und Unzulänglichkeit auf jedem einzelnen Gebiete aufgehoben werden. Wo möglich noch unerquicklicher aber wäre der Anblick des Ganzen. Die schwache Vielseitigkeit der einzelnen würde sich nämlich wiederspiegeln in der schwachen Vielseitigkeit des Ganzen und letzteres überdies durch seine Eintönigkeit abstoßen. Jedes der vielen Individuen wäre gewissermaßen nur der Abklatsch, die Kopie des andren; nirgends würde dem Beobachter eine Spezialität, eine bahnbrechende Originalität entgegentreten.

Ganz anders gestaltet sich das Ergebnis, wenn man der zweiten Methode folgt. Wählt sich nämlich jeder einzelne nur ein bestimmtes Fach, einen besonderen Zweig gesellschaftlicher Tätigkeit und konzentriert darin seine beste Kraft, so kann er es zu einer gewissen Meisterschaft bringen. Dann gefällt er selbst vermöge seiner Stärke und Tüchtigkeit. Ganz vorzugsweise aber kommt diese seine Tüchtigkeit dem Ganzen zu statten. Denn jetzt sind ebenfalls alle die verschiedenen Gebiete der Tätigkeit ausgefüllt und obendrein hat jede einen tüchtigen Vertreter aufzuweisen. Es zeigt sich auf jedem Gebiete fachmännische Vollendung, nicht wie im obigen Beispiel ein schwächlicher Dilettantismus. – So ist denn das Gesamtresultat der starken Einseitigkeit der Einzelnen die starke Vielseitigkeit des Ganzen.

Aber wäre hierbei nicht etwa dem Bedenken Raum zu geben, daß dann jeder einzelne eben vermöge jener starken Einseitigkeit mißfallen würde? Darauf ist zu bemerken, daß es sich uns hier eben nicht um den einzelnen, sondern um das Ganze handelt; dieses gefällt aber ohne

Widerrede vermöge seiner starken Vielseitigkeit. Überdies wäre jenes den einzelnen betreffende Bedenken nur dann stichhaltig, wenn sich dieser in seinem speziellen Berufsfache derart isolieren würde, daß sein ganzes Dichten und Trachten in der einen Gedankenrichtung ganz und gar aufginge und er für alles Übrige keinen Sinn und kein Verständnis besäße. Dann allerdings, aber auch nur dann, müßten wir ihn wegen seiner Einseitigkeit tadeln.

Jedoch von einer derartigen Isolierung, von einer solchen schroffen Ausschließlichkeit darf ja bei den Vertretern der einzelnen Fächer gesellschaftlicher Tätigkeit ohnehin keine Rede sein, sofern sie überhaupt als Glieder eines Kultursystemes in Betracht kommen sollen. Unter dieser Voraussetzung könnte ja nun und nimmermehr die dritte der Hauptaufgaben dieses Systemes, die Konzentration des gesellschaftlichen Strebens, die Abrundung zu einer harmonischen Gesamtwirkung, verwirklicht werden.

Halten wir aber ein- für allemal an dem Gedanken fest, daß sich im Kultursystem die starken Einseitigkeiten der Einzelnen zu einem harmonischen Gesamteindrucke abrunden müssen, so liegt hierin der beste Fingerzeig dafür, wie man sich jene starke Einseitigkeit als eine Bedingung der starken Vielseitigkeit des Ganzen zu denken hat. Soll nämlich jene verlangte Konzentration des gesellschaftlichen Strebens überhaupt zu stande kommen, so muß man zu diesem Behufe unumgänglich an jedes einzelne Glied des Systemes die Doppelforderung stellen: Erstens sich vorzugsweise in einen Gedankenkreis zu vertiefen, sich ein Hauptfach als seinen ständigen Lebensruf auszuwählen und sich eben hierin möglichst zu vervollkommnen, zweitens sich dabei aber doch noch immer Sinn und Empfänglichkeit für das zu bewahren, was die andren in den ihnen eigenen Gebieten leisten.

Jene harmonische Abrundung des gesellschaftlichen Strebens läßt sich ja offenbar nur dann erzielen, wenn jedes einzelne Glied des Kultursystemes seine eigene Tätigkeit nur als eine Teiltätigkeit betrachtet, die dazu dient, die Leistungen andrer zu ergänzen und auch durch sie selbst ergänzt zu werden. Das setzt aber jedenfalls die Fähigkeit voraus, in den Gedankenkreis des andren eingehen und sich diesen wenigstens teilweise aneignen zu können. Jedes Glied des Kultursystemes muß also so viel Beweglichkeit des Geistes besitzen, das, was andre durch ihren Fleiß oder ihr Genie zu Tage gefördert haben, sich wenigstens in den Hauptresultaten anzueignen und in geeigneter Weise und an geeigneter Stelle für sein eigenes Fach auszunutzen.

Hierzu ist aber vor allem nötig, daß jeder die beiden Hauptpunkte, welche den gesunden Pulsschlag des inneren und äußeren Lebens bedingen, nämlich Vertiefung und Besinnung, Arbeit und Erholung, in angemessener Weise zu verteilen, zu verwerten und gegenseitig in das rechte Gleichgewicht zu setzen trachte. Wenn er sich also auch vorzugsweise in ein Hauptfach vertieft und einem gewissen in ihm herrschenden Gedankenkreise seine beste Arbeitszeit und Arbeitskraft zuwendet, so muß er doch hinwieder, wenigstens in den Mußestunden, sich in den frischen Strom des geistigen Lebens, das ihn umgibt, einzutauchen und sich hieraus neue Anregungen für seine eigene Tätigkeit herzuholen, Trieb und Empfänglichkeit besitzen.

Sofern er dann jene Doppelforderung erfüllt, dann gefällt er eben so sehr als Glied des Ganzen, wie er schon an und für sich als Individuum beifallswert erscheint; denn sein Streben kennzeichnet sich dann als stark, reich und zugleich gesund.

Seine Stärke liegt dann in seiner selbstbewußten Kraft, in seiner freiwilligen Vertiefung in ein Hauptfach.

Seine Vielseitigkeit offenbart sich dagegen als vielfache Empfänglichkeit, als offener Sinn, als reges Interesse für das auf andren Geistesgebieten Geleistete.

Sammlung und Gesundheit endlich wird er vorzugsweise in dem richtigen Takte kundgeben, wie er sein ganzes Tun und Streben, namentlich wie er Haupt- und Lieblingsbeschäftigungen miteinander in Einklang zu bringen weiß.

Diese Untersuchung des zweiten Hauptpunktes hat uns zugleich mitten hineingeführt in den eigentlichen Geist des Kultursystemes, der sich in dem Grundsatz: „Teilung der Arbeit" offenbart. Jedoch will diese Teilung eben nach ihrem wahren Sinne gefaßt sein. Sie will nicht gedacht sein als mechanische Zerteilung der Kräfte, sondern als organische Verteilung der Leistungen. Es kann also hier von keiner derartigen Teilung der Arbeit die Rede sein, wie etwa dieselbe in einer Stecknadelfabrik an ihrem Platze ist, wo der einzelne Arbeiter jahraus, jahrein nur einen bestimmten Handgriff verrichtet, nur auf das, was er selber zu vollbringen hat, achtet und für das übrige andre sorgen läßt. Hier handelt es sich vielmehr um eine solche Teilung der Arbeit, wie sie eine höhere Kunst im menschlichen und schon in dem höher ausgebildeten Tierleibe als Muster hingestellt hat. Da hat auch jeder Teil seine bestimmt umschriebene Haupttätigkeit fürs Ganze zu verrichten; aber seine Leistung ist mitbedingt durch die geregelten Leistungen der übrigen Organe und wirkt auch auf jene mitbedingend zurück.

Eben um dieser organischen Gliederung willen mußte denn von jedem einzelnen Gliede zweierlei verlangt werden: die spezielle Vertiefung in ein Fach; daneben aber auch das Unterrichtetsein über die übrigen. Dieses Ideal des Kultursystemes hat *Herbart* in seiner allgemeinen Pädagogik ebenso kurz als sinnig in die Formel zusammengefaßt: „Alle müssen Liebhaber für alles, jeder muß Virtuose in einem Fache sein."

III. Mit der entsprechenden Lösung der zweiten Aufgabe ist auch schon die der dritten angebahnt. War nämlich die Teilung der Arbeit eine vollkommen angemessene, so ist damit auch dem Wesen nach die harmonische Gesamtwirkung des gesellschaftlichen Lebens gewährleistet. Denn hat jeder einzelne bei der noch so intensiven Vertiefung in einen herrschenden Gedankenkreis sich anderseits auch den freien Umblick über die andren Gebiete und den offenen Sinn fürs Ganze bewahrt, so wird ihm eben dieser offene Sinn fürs Ganze am besten sagen, wie und wo er in das Gesamtgetriebe der Kräfte am wirksamsten und zugleich ohne Störung des nötigen Gleichgewichts einzugreifen habe.

Die Gesellschaft hat demnach in dieser Beziehung im allgemeinen genommen nur darauf hinzuwirken:

Erstens, daß in jedem einzelnen Gliede jener offene Sinn für das Ganze richtig ausgebildet werde; zweitens, daß derselbe allenthalben rege und lebendig bleibe.

Das erste läßt sich nur erzielen durch eine zweckmäßige Erziehung der Jugend. Es muß also vor allem für einen rationellen Unterrichts- und Erziehungsplan gesorgt und dann dessen Ausführung tüchtigen, pädagogisch geschulten Organen anvertraut werden.

In dem ganzen Lehrplane muß folgender leitender Gedanke als ein Fundamentalsatz obenan stehen: Niemand dürfe zu früh aus der Schule in das Geschäftsleben hinübertreten, sondern es müsse der speziellen Fach- und Berufsbildung vorerst an einer umfassenden Allgemeinbildung eine möglichst breite und hinlänglich vertiefte Unterlage dargeboten werden.

Das allzufrühe Eindrillen für einen bestimmten Lebensberuf, bevor noch der Betreffende eine entsprechende allgemeine Bildung erlangt und sich auch im wirklichen Leben etwas umgesehen hat, ist immer mit empfindlichen Nachteilen verbunden. Der geistige Horizont wird vorzeitig eingeengt, die Vielseitigkeit des Interesses abgestumpft und die unausbleibliche Folge ist, daß man befangene, mechanische Köpfe schafft und damit dem betreffenden Stande selbst nur unbeholfene Arbeiter zuführt.

Jeder sollte deshalb, bevor er sich auf einen speziellen Zweig wirft, vor allem eine allgemeine und sei es auch nur encyklopädische Übersicht der wichtigsten Wissenszweige und ebenso auch der namhaften praktischen Lebenssphären erlangt haben.

Eine derartige allgemeine Orientierung wird ihm für seine spätere Berufsstellung vor allem folgende drei wesentliche Dienste leisten:

Einmal schon dient ihm jene vielfache Umschau sozusagen als Führer, als Wegweiser und Ratgeber bei der vorzunehmenden Berufswahl. Er hat damit im allgemeinen die Einsicht erlangt, welche Anforderungen der einzelne Beruf an die, welche sich ihm zu widmen gedenken, stellt. Er hat vermöge seiner vielfachen geistigen Gymnastik auch an Selbstkenntnis gewonnen, hat erkannt, welcherlei Tätigkeiten ihm leicht gelingen, welche mit Anstrengung; er weiß also, nach welcher Seite hin seine Kraft, nach welcher seine Schwäche liegt, und kann hiernach bemessen, in welchem Berufe er mehr oder weniger verwendbar sein dürfte.

Hat er aber einmal gewählt, hat er bestimmte Leistungen übernommen, so wird ihm gewiß auch dabei seine allgemeine Vorbildung im hohen Grade förderlich sein. Sein vielfaches Wissen, seine formale Bildung, seine Lebenserfahrung werden ihm in seinem Berufsleben gar vielfach als Betriebskapital dienen können; manches früher Gelernte wird sich auch hier vielfach anwenden und verwerten lassen. Er wird auch jedenfalls vor demjenigen, der ohne umfassende Allgemeinbildung in einen besonderen Beruf eintritt, das voraus haben, daß er sich viel geistiger, selbständiger und produktiver bewegen wird und vor Verknöcherung und Mechanismus bewahrt bleiben wird. — Außerdem gibt ihm seine allgemeine Orientierung auch noch reichliche Gelegenheit, seine Mußestunden in viel zweckmäßigerer und sinnigerer Weise auszufüllen, als dies dem beschränkten Kopfe möglich ist. Er hat also daran zugleich ein Schutzmittel vor leeren, geisttötenden oder gar sittlich bedenklichen Zerstreuungen, in die der Gedankenarme, um nur der Qual der Langeweile zu entgehen, gar so leicht zu verfallen pflegt.

Endlich ergibt sich aus jener umfassenden Allgemeinbildung auch noch folgender, nicht gering anzuschlagender Vorteil: Gesetzt, der Betreffende hätte seinen Beruf doch nicht so ganz glücklich gewählt, oder es wären mittlerweile Umstände und Verhältnisse eingetreten, welche es ihm wünschenswert erscheinen lassen, den bisherigen Beruf mit einem neuen zu vertauschen, so wird ihm auch bei diesem Wechsel und Übergang jene vielfache Orientierung und Schulung vortreffliche Dienste leisten; einmal schon deshalb, weil er damit überhaupt eine größere

geistige Beweglichkeit gewonnen hat, sodann aber auch deshalb, weil sich für den neu zu wählenden Beruf ebensogut als für den aufgegebenen manches aus dem Schatze des früher gesammelten Wissens wird benutzen lassen.

Was dann den zweiten Punkt anbelangt, den offenen Sinn fürs Ganze rege und lebendig zu erhalten, so handelt es sich vor allem darum, den freien Gedankenaustausch unter den Vertretern der verschiedenen Wissens- und Kunstgebiete, sowie der mancherlei praktischen Lebenskreise nirgends ohne Not zu hemmen, ihm vielmehr geeignete Organe der gegenseitigen Verständigung durch Wort und Schrift zu schaffen und jene Schranken zu beseitigen, welche etwa Engherzigkeit und Unverstand oder der unduldsame Sektengeist, oder endlich der nationale Fanatismus der gegenseitigen Durchdringung der Geister entgegentürmen würde.

Als die wesentlichsten Organe einer solchen durchgreifenden Verständigung unter den verschiedenen Gliedern des Kultursystemes mögen hier nur einerseits die verschiedenen Gelehrten-, Schriftsteller-, Künstler-, Architekten- und Technikervereine und ihre periodisch wiederkehrenden, an verschiedenen Orten stattfindenden Versammlungen, anderseits die der Verbreitung allgemeiner Bildung gewidmeten Zeitschriften und die Fachblätter und -Zeitschriften genannt werden.

---

## B. Innere Gliederung des Kultursystems.

### § 28.

Wie das Verwaltungssystem das wirtschaftliche Güterleben zu leiten und zu überwachen hat, so hat das Kultursystem das gesamte Geistesleben des Volkes nach allen Richtungen hin zu wecken, zu leiten, zu überwachen. Wie demnach in den Rahmen des Verwaltungssystemes die gesamte Volkswirtschaft, die Finanzverwaltung und die politische Verwaltung hineinfällt, so umschließt hinwieder der Rahmen des Kultursystemes dasjenige Gebiet gesellschaftlicher Tätigkeit, welches innerhalb der Staatswissenschaften unter dem Namen der Kulturpolitik behandelt zu werden pflegt.

Das Kultursystem umfaßt das ganze Innenleben des Volkes auf den Gebieten der Wissenschaft, der Kunst, der sozialen Sitte und der Religion. Es hat demnach sein Augenmerk auf vier Hauptpunkte: 1. auf die intellektuelle, 2. auf die ästhetische, 3. auf die moralische,

4. auf die religiöse Ausbildung des Volkes in allen seinen Schichten zu richten.

Auf allen diesen vier Hauptgebieten kommt den leitenden Organen dieses Systemes eine doppelte Wirksamkeit zu:

Fürs erste ist es deren Aufgabe, der Gesamtheit nach allen jenen vier Richtungen hin die entsprechenden Bildungsquellen zu eröffnen, also die entsprechenden Schulen und die der weiteren Ausbildung dienenden Hilfsanstalten zu gründen, unter Beihilfe des Verwaltungssystemes dieselben ausreichend zu besolden und deren innere Organisation dem Geiste des besonnenen, aber auch stetigen Fortschrittes gemäß immer mehr zu vervollkommnen.

Fürs zweite liegt dem Kultursystem aber auch die weitere Pflicht ob, die gesamte Kulturbewegung nach allen den vorgenannten Richtungen hin zu überwachen, zu regeln und demgemäß auch den etwaigen Auswüchsen einer falschen Kultur durch direkte und indirekte Maßnahmen entgegenzutreten.

Die erste Art läßt sich kurz in dem Begriffe der Kulturgesetzgebung, die andre in dem der Kulturpolizei zusammenfassen. — Was nun die näheren Einzelheiten anbelangt, so werden wir uns auf eine skizzierte Übersicht beschränken müssen.

1. Anlangend zuvörderst die intellektuelle Bildung, welche den Grundstock bilden muß, woran sich dann weiter die ästhetische, moralische und religiöse Bildung anzulehnen hat, ist es das allererste und wichtigste Geschäft der leitenden Organe, das gesamte Schulwesen nach einem einheitlichen Plane, dem jeweiligen Stande der Wissenschaft gemäß, zu organisieren, für die Heranbildung eines tüchtigen Lehrerstandes Sorge zu tragen und endlich auch in völlig ausreichendem Maße alle nötigen Bildungsbehelfe herbeizuschaffen.

a) Zunächst wird es sich natürlich handeln um diejenigen Schulen, welche die Bestimmung haben, den Grund zu einer umfassenden Allgemeinbildung zu legen. Diese dürfen keines der Hauptinteressen des wohlgebildeten Menschen vernachlässigen und müssen jedermann leicht und ohne große Opfer zugänglich sein. Diese Bildungsstätten von allgemeinem Charakter haben die wichtige Bestimmung, den heranwachsenden Bürger zum Menschen im hervorragenden Sinne des Wortes heranzubilden und eben dadurch erst zu einem nützlichen Gliede des Ganzen zu machen.

b) Daneben muß es aber auch, da das Kultursystem neben einer umfassenden Allgemeinbildung auch spezielle Fachtüchtigkeit verlangt,

Fachschulen noch andrer Art geben, als jene Berufsstudien sind, welche die Universität in ihren Kreis zieht. In diese Gruppe gehören die Ackerbau-, Bergbau-, Forst-, Gewerbe- und Handelsschulen, ferner die militärischen und nautischen Lehranstalten.

c) Sodann ist von der Gesellschaft das Augenmerk auch darauf zu richten, daß für die Lehrenden und Lernenden die nötigen wissenschaftlichen Behelfe in ausreichendem Maße vorhanden seien. Es sind also, sozusagen, wissenschaftliche Arsenale zu begründen: Bibliotheken, Museen, naturwissenschaftliche und archäologische Sammlungen, chemische und physikalische Laboratorien, Observatorien u. s. w., und mit den nötigen Apparaten, Instrumenten u. s. w. auszustatten.

d) Weiter muß es auch Anstalten geben, deren Hauptaufgabe darin besteht, der Wissenschaft neue Bahnen zu brechen. Das sind die Akademien der Wissenschaften, die sich nach den hervorragendsten Wissensgruppen in Klassen zu gliedern haben. Sie haben eine wesentlich von jener der Unterrichtsanstalten verschiedene Bestimmung. Der Zweck der letzteren ist es vorzugsweise, den vorhandenen Wissensschatz zu hüten und zu erhalten, systematisch zu ordnen und in klarer, lichtvoller Weise dem jüngeren Geschlechte zu überliefern. Ihnen liegt vorzüglich die Forschung im strengen Sinne, das Zurückführen des Wissens auf Grundgedanken (Prinzipien) ob. Die eigentliche Aufgabe des Akademikers aber ist besonders das Spezialisieren, die Detailforschung innerhalb der einzelnen Wissenschaften. Ihm kommt es zu, das, was in der Wissenschaft vorerst nur als Hypothese dasteht, näher zu prüfen, Tatsachen und Experimente richtig zu stellen, auf die kritische Durchforschung der Quellen der einzelnen Wissensgebiete anregend einzuwirken, die Ergebnisse des einen Wissenszweiges für den andren zu verwerten, verwandte Wissensgebiete enger miteinander zu verbinden, aus neuen Entdeckungen weitere Folgerungen zu ziehen u. s. w. Die Arbeit des Akademikers wird daher die Einzeluntersuchung in der Form von Abhandlungen sein, nicht die Abfassung von Kompendien oder Lehrbüchern. Es wird auch die Aufgabe der Akademien sein, durch Aussetzung von Preisen zur Inangriffnahme bestimmter wissenschaftlicher Probleme anzuspornen.

e) Um der Wissenschaft immer wieder neuen Stoff zur Verarbeitung darzubieten, ist es weiter angezeigt, falls es der Gesellschaft überhaupt ihre Verhältnisse gestatten, wissenschaftliche Expeditionen zur Erforschung ferner Länder und Meere auszurüsten. Solche Entdeckungsreisen fordern nicht bloß die Welt-, Länder- und Menschenkunde, kommen nicht bloß der Geographie, Ethnologie und den beschreibenden Natur-

wissenschaften zu statten; sie können, wenn der Expedition zugleich die entsprechenden Fachmänner beigegeben sind, auch die Handelsinteressen durch Anknüpfung neuer Handelsbeziehungen, Ermittlung neuer Absatzquellen oder Hinweisung auf neue Handelsartikel wesentlich fördern.

f) Ferner ist darauf hinzuwirken, daß eine gute volkstümliche Literatur geschaffen werde, damit die Bildung immer tiefer und tiefer in alle Schichten eindringe und auch dem Laien die Ergebnisse der strengsten Forschung in der Wissenschaft auf eine ihm faßliche und genießbare Weise zugänglich gemacht werden. Hier können Privatvereine, ja selbst einzelne für das geistige Wohl der Menschheit eingenommene Verleger ungemein viel Gutes stiften, indem sie gesunde geistige Nahrung verbreiten und das Schlechte und Verbildende verdrängen helfen.

g) Endlich muß auch durch eine umsichtige, von jeder Engherzigkeit freie, aber konsequente (d. h. das Prinzip der freien Meinungsäußerung achtende, nur das Unmoralische zurückweisende) Überwachung des Zeitungs- und durch eine einsichtsvolle Überwachung des gesamten Unterrichts- und Erziehungswesens der Verbreitung schlechter, irreleitender Grundsätze durch Schrift und Wort entgegengewirkt werden.

2. Was die ästhetische Bildung betrifft, so muß auch ihr von seiten des Kultursystemes die größte Aufmerksamkeit zugewendet werden; denn auch sie ist von ungemein großer Wichtigkeit. Übt sie ja doch einen durchgreifenden Einfluß, auf die Erkenntnis das Gefühl und endlich selbst auf das Streben und den Charakter des Menschen aus.

Zunächst leistet die ästhetische Bildung schon innerhalb der theoretischen Sphäre, d. h. in jener der Erkenntnis, wichtige Dienste; denn sie gewährt dem Geiste eine gewisse Frische und Produktivität und begünstigt eben dadurch die Originalität. Namentlich ist es der Einklang von Intellekt, Phantasie und Gefühl, der den ästhetisch Gebildeten zu einer sinnigeren Auffassung der feineren Beziehungen im Natur- wie im Geistesleben befähigt.

Aber nicht bloß bei der Untersuchung, auch bei der Darstellung und Mitteilung der durch ernste Untersuchung gefundenen Ergebnisse leistet der ästhetische Sinn dem Menschen vortreffliche Dienste, indem derselbe ihn befähigt, das Ergebnis ernster Forschung in eine anmutige Form zu bringen und so auch für weitere Kreise genieß- und nutzbar zu machen. Die ästhetische Bildung gibt überhaupt der intellektuellen erst die Vollendung und den feinen, geistigen Schliff. Sehr treffend

bemerkt darum *Theodor Waitz* in seiner Pädagogik (S. 279): „Im Gegensatze zu der zarten und sinnigen Auffassung der Natur und aller menschlichen Verhältnisse, die mit der Entwicklung des Kunstsinnes sich bildet, wird stets eine eigentümliche Trockenheit, Derbheit und Härte die Denkweise wie die geselligen Formen dessen charakterisieren, dem jedes ästhetische Interesse fremd ist." — In der Tat, ein Mensch, der aller ästhetischen Bildung bar ist, nimmt sich, wieviel er auch sonst gelernt haben möge, so aus, wie eine Landschaft ohne Sonnenschein; es fehlt der Glanz, die Frische, das anmutende Leben.

Nicht minder bedeutsam, ja sogar noch durchgreifender ist der Einfluß der Geschmacksbildung auf die entsprechende Entwicklung des Gefühlslebens, welches sie verfeinert, veredelt, vertieft. Ästhetische Bildung ist es vor allem, die den Menschen für höhere ideale Interessen empfänglich macht und ihn namentlich im Alter vor der Verflachung und Verödung bewahrt. Sie macht den Menschen fähig, sich in solchen Lagen und Zeitläufen, da das äußere Leben unerquicklich geworden, in das Reich der Poesie zu flüchten und hier des Lebens Jammer zu vergessen.[1]

Endlich wirkt die ästhetische Kultur auch auf die gesamte Willensrichtung und den Charakter in der ersprießlichsten Weise ein. Das ist im allgemeinen schon in der engen Verwandtschaft begründet, welche zwischen dem Schönen und Sittlichen obwaltet. Dieser Einfluß des Schönheitssinnes auf die gesamte Gesinnung und Gesittung des Individuums offenbart sich näher darin, daß der ästhetische Sinn vor allem die rohen Ausbrüche der Leidenschaft und die gemeine Sinnengier zügelt, indem er wenigstens dazu führt, im äußeren Leben den Anstand, das Dekorum, zu wahren.[2] Er fördert die Sittlichkeit auch noch von einer andren Seite her, indem er, wie schon oben bemerkt wurde, das Gemütsleben verfeinert, veredelt, vertieft. Die dauernde Beschäftigung mit dem Schönen weckt nämlich einen idealen Sinn, erzeugt eine gehobene Stimmung, Begeisterung für alles Große und Edle. — Ohne Begeisterung, ohne Opferwilligkeit und Opferfreudigkeit, wo es

---

[1] „Wollt Ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von Euch,
Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben
In des Ideales Reich."

(*Schiller*, Ideal und Leben.)

[2] „Wo die Künste nicht blühen, da ist Rohheit und Beschränktheit." (*Herbarts* Encyklopädie aus prak. Gesichtspunkten, § 54. Sämtl. Werke von *Hartenstein* II., S. 91.)

gilt, große Zwecke selbst mit Preisgebung seines Daseins zu fördern, gibt es eben keine vollendete Tugend. Endlich liegt der entschiedene Gewinn, welcher für die Sittlichkeit aus der ästhetischen Bildung erwächst, auch noch darin, daß die dauernde Beschäftigung mit dem Schönen dem gesamten Tun und Lassen des Menschen das Gepräge von Maß und Harmonie erteilt. Denn Maß und Harmonie sind ja, wie schon die sinnigen Alten richtig herausfanden, zwei unentbehrliche Begleiterinnen des Schönen, und diese teilen sich denn auch unvermerkt dem mit, der sich dauernd und mit hingebender Liebe mit der reinen Schönheit befaßt. Daher auch das große Gewicht, welches *Platon* auf die Musenkunst als ein wesentliches Bildungsmittel der künftigen Staatslenker gelegt hat.

Um dieser hohen Bedeutung willen, welche, wie eben dargetan, der ästhetischen Bildung zukommt, hat das Kultursystem zunächst

a) für Errichtung, Erweiterung, Verbesserung von Künstlerbildungsanstalten (Akademien der bildenden Künste, Hochschulen [Konservatorien] der Tonkunst u. s. w.) Sorge zu tragen.

b) Daneben muß es aber auch solche Anstalten geben, die selbst dem gebildeten Laien Gelegenheit darbieten, seinen Geschmack und Kunstsinn an der lebendigen Anschauung mustergültiger Meisterwerke auszubilden, nämlich Gemäldegalerien und Antikenkabinette.

c) Nebstdem sind ständige oder periodisch wiederkehrende Kunstausstellungen zu veranstalten. Enthalten die Gemäldegalerien bereits Autorisiertes, historisch Gewordenes, so bieten dagegen die Ausstellungen Gelegenheit, die Richtungen der modernen Kunst, die sich eben erst bildenden Schulen der Gegenwart kennen zu lernen.

d) Nicht minder muß das Augenmerk auch der Erhaltung der ehrwürdigen Bau- und sonstigen Kunstdenkmale der Vergangenheit zugewendet und so mancher Kunstschatz, den die Unwissenheit oder der Vandalismus vorangegangenen Geschlechter preisgegeben oder gar zerstört hat, vor seinem gänzlichen Verfalle bewahrt werden.

e) Ferner ist auf das Volkstümlichwerden der Kunst hinzuwirken, d. h. darauf, daß sich Sinn und Liebe für die Kunst immer weiter und immer tiefer hineinlebe in das Volk und allmählich sich auch jenen Kreisen mitteile, die bisher ihren Segnungen fernstanden. Das kann geschehen durch Begründung von Kunstvereinen, Singakademien, durch Aufführung klassischer Instrumentalwerke bei Gelegenheit aller wichtigeren Volksfeste, und ganz besonders durch Hebung und Veredelung der Schaubühne zu einer wahren Volksbildungsanstalt. Die „Bretter, die die Welt bedeuten," müssen, wenn sie diesen Namen wirklich verdienen sollen, uns eben die Welt des reinen Menschentums

vorführen, die gemeine Wirklichkeit durch die Weihe der Ideale adeln und verklären und der Zeit einen ungetrübten Sittenspiegel vorhalten. Diese höhere Aufgabe zu erfüllen wird aber die Bühne erst dann im stande sein, wenn sie aufhört eine Geldspekulation einzelner Privatunternehmer zu sein, die natürlich mehr auf die eigene Kasse als auf Bildung eines gesunden Geschmacks achten, und von der Gemeinde oder dem Staate in die Hand genommen wird.[1]

f) Endlich muß zu den direkten und positiven Einflüssen noch indirekte, wesentlich negative Einwirkung der Kulturpolizei hinzukommen, deren Aufgabe es ist, alles Geschmackswidrige, Verzerrte, Triviale, Frivole, Verflachende und Verwildernde zu verdrängen und die schnöde Afterkunst (obscöne Ballette, zweideutige Singspielhallen u. dgl. m.) zu beschränken. Das greift zugleich teilweise schon in die nächste Kategorie, in die sittliche Bildung hinüber.

3. Die sittliche Bildung. Die unentbehrlichsten Stützpfeiler derselben sind das Haus und die Schule. Ihnen demnach hat das Kultursystem sein Augenmerk zuzuwenden.

Was zunächst das Haus, d. h. die Familie betrifft, so ist hier die eigentliche Pflanz- und Pflegestätte der Sittlichkeit zu suchen. Geht hier die heilige Flamme der Vesta aus, so bedeutet dies, wie nach dem alten sinnigen Römerglauben, Unheil für das ganze Gemeinwesen. Denn wie soll ein guter Geist im Staate herrschen, wenn er nicht früher in der Gemeinde (der bürgerlichen wie der kirchlichen) eingekehrt ist, und woher soll er in die Gemeinde kommen, als eben nur durch die ihre sittliche Bestimmung erfüllenden Familien. Darum schilderte der Verfasser in einer früheren Schrift die Familie als die „Bauhütte, darin die Steine zum Baue der Zukunft behauen werden".[2] Wird nicht schon früh, gleich von den ersten Lebensjahren an, von ihrer höheren Aufgabe gewachsenen Müttern, sowie vermöge des ganzen sittlich-religiösen Geistes, der in der Familie waltet, in die jugendliche Seele der erste Keim zum Guten gelegt, so kann auch die Schule ihre Aufgabe nicht vollständig lösen.

Darum müssen Staat und Kirche darüber wachen, daß die Reinheit und Heiligkeit des Familienlebens unversehrt erhalten werde. Beide

[1] Vergl. *Schillers* Aufsatz: „Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet."

[2] Die tiefe sittliche Bedeutung eines wohlgeregelten Familienlebens für das Individuum, den Staat und die Zukunft der Menschheit ist näher beleuchtet in des Verfassers Monographie: „Die ethischen Ideen als die waltenden Mächte im Einzel- wie im Staatsleben."

haben demnach der Entheiligung der Ehe, dem Einreißen der sogenannten wilden Ehen, weil an eine sittliche Erziehung in solchen Verhältnissen gar nicht zu denken ist, einen Damm zu setzen.

Was sodann die Schule anbelangt, so darf sich diese, um ihre dem innersten Wesen nach moralischen Ziele zu erreichen, keineswegs damit begnügen, ihren Zöglingen eine gewisse Summe von Kenntnissen und ein gewisses Maß von Fertigkeiten beizubringen, sondern der gesamte Unterricht muß seinen Sammel- und Verbindungspunkt vorzugsweise in dem Gesinnungsunterrichte, d. h. in jenen Unterrichtszweigen haben, die, wie Religion, Geschichte, klassische Literatur, in sich sittliche Elemente bergen. Um diese muß sich dann der eigentliche Fachunterricht in angemessener Weise gruppieren. Kurz der gesamte Unterricht, von der Elementarschule an und bis in die obersten Klassen der Mittelschule hinauf, muß eben ein wesentlich erziehender sein. Dieser läßt sich kurz in folgender Weise charakterisieren. Wahrhaft erziehend kann man nur jenen Unterricht nennen, welcher a) die einzelnen Lehrzweige nicht voneinander trennt, sondern untereinander, so weit dies deren innere Natur mit sich führt, richtig verbindet; der b) die Hauptinteressen des wohlgebildeten Menschen vollständig zur Geltung bringt und in das abgemessene Gleichgewicht setzt; der endlich c) alles Wissen und Können zugleich als einen Hebel sittlicher Charakterbildung wirksam zu verwenden weiß.

Endlich hat auch hier die Sittenpolizei die Wirksamkeit sowohl der Familie als der Schule dadurch zu unterstützen, daß sie für beide die gesellschaftliche Atmosphäre zu reinigen sucht, indem sie alles, was der Jugend ein öffentliches Ärgernis geben kann, möglichst hintanhält und beseitigt, und diese dadurch vor dem bösen Beispiele und der Gefahr der Verführung bewahrt. Dahin gehört z. B. die strenge Überwachung der Prostitution, die Schließung der Spielhöllen, die Entfernung obscöner Bilder aus den Schaufenstern der Bilderhandlungen, die Kontrolle des Volkssängertumes, die Überwachung der öffentlichen Belustigungsorte, sowie der öffentlichen Schaubühne und der Presse, soweit durch die letztere Maßregel nicht der politischen Freiheit Eintrag geschieht, und namentlich auch die Beschränkung der Kolportage von Büchern und Bildern, soweit dieselbe der Unsittlichkeit Vorschub leistet.

4. Die religiöse Bildung betreffend ist es im allgemeinen die Aufgabe der Gesellschaft, alles zu begünstigen, was das wahre religiöse Gefühl belebt, und alles zu beseitigen, was letzteres abstumpft oder irre leitet; denn ein Geschlecht, dem die Religion ganz abhanden gekommen wäre, müßte ein trostloses sein. Dem seinem Gotte entfremdeten Ge-

müte fehlt die zum Guten nötige Wärme und Innigkeit, und nur zu leicht bemächtigt sich seiner der Pessimismus, welcher seinerseits wieder entweder zur cynischen Genußsucht oder zur verzweifelten Entsagung führt.

---

## Wechselbeziehungen zwischen dem Kultursystem und den übrigen gesellschaftlichen Systemen.

### § 29.

Das Kultursystem steht mit den drei andren Systemen in engster Wechselbeziehung, und zwar äußert sich dieselbe nach zwei Richtungen hin: das Kultursystem setzt seinerseits jene drei Systeme voraus, dagegen wirkt es aber auch in der ersprießlichsten Weise auf deren vollendete Darbildung zurück.

A. 1. Zunächst setzt das Kultursystem das Vorhandensein einer Rechtsgesellschaft voraus, und zwar in doppelter Hinsicht.

Wie bereits bekannt, verlangt das Kultursystem eine zweckmäßige Teilung der Arbeit, d. h. eine organische Gliederung der einzelnen Funktionen. Diese kann aber nur auf einer rechtlichen Grundlage zu stande kommen. Der einzelne muß rechtlich gebunden sein, eine bestimmte Funktion im Dienste der Gesellschaft als seine Berufspflicht auszuüben und mit seiner Leistung gewissenhaft einzutreten.

Aber noch aus einer andren Rücksicht kann das Kultursystem nur unter Voraussetzung einer wohlorganisierten Rechtsgesellschaft gedeihen. Denn die unentbehrliche Grundlage eines jeden Kulturfortschrittes ist eine durchgreifende und konsolidierte Rechtsordnung. Jeder Kulturfortschritt, jede wissenschaftliche Forschung, jedes künstlerische Schaffen erheischt unbedingt innere Ruhe, erheischt unbeirrte Sammlung der Gedanken. Damit aber der einzelne jene innere Ruhe und Sammlung gewinnen könne, muß vor allem auch im äußeren, sozialen Leben rings umher Ruhe, Ordnung, volle Rechtssicherheit herrschen. Wo diese fehlt, sind die Gemüter beunruhigt und die geistige Arbeit geht unter andauernder Störung schlecht von statten. Es war ein vollkommen zutreffendes Wort, das der hervorragende Staatsmann und Historiker *Thiers* im Januar 1864 im gesetzgebenden Körper zu Paris gesprochen, wenn er behauptete: „Ohne Ordnung gerät die Gesellschaft in Angst: sie verwirrt sich, sie arbeitet nicht oder arbeitet wenig." Und in der Tat, diesen Ausspruch bestätigt auch die Geschichte

zu jeder Frist. Das *„Fabula docet“* eines jeden Bürgerkrieges, einer jeden anarchischen Bewegung ist: die Gesellschaft geht für längere Zeit nicht bloß in ihrem materiellen Wohlstande, sondern auch in ihrer Kultur ganz augenfällig zurück und muß, sobald wieder Friede und Ordnung zurückkehren, mühsam zu jener Stufe emporklimmen, auf der sie vor jener bedauerlichen Krise stand. Darum muß jeder, der für wahre Kultur eingenommen ist, ein entschiedener Freund gefestigter Rechtsordnung sein. Die Anarchie entfesselt eben nur die wilde Leidenschaft, drängt aber Vernunft und Besonnenheit, Geschmack und feineres Gefühl zurück und begünstigt so statt der Kultur die Roheit.

2. Das Kultursystem muß sich aber auch ebenso eng an das Lohnsystem anschließen, weil die Aussicht auf Lohn einen Sporn, einen Hebel bildet und zur Steigerung der Kräfte wesentlich beiträgt. Die in Aussicht gestellten Belohnungen, die Preisausschreibungen, sowie ehrenvolle Auszeichnungen jeder Art, entfachen den Wetteifer und bewirken es, daß die Kräfte auf das äußerste angespannt werden, um sich durch irgendwelche glänzende Leistung auf diesem oder jenem Gebiete hervorzutun. Als ein Beispiel unter vielen mag hier nur auf die im Theaterwesen Frankreichs zuerst eingebürgerte Tantieme hingewiesen werden. Gewiß verdankt eben dieser Einrichtung zum großen Teile Frankreich die große Zahl dramatischer Schriftsteller auf diesem Kunstgebiete. Allerdings hat dieselbe auch ihre Schattenseiten. Fürs erste befördert die Tantieme leicht eine gewisse fabrikmäßige Hast im Erzeugen von dramatischen Produkten, um so möglichst rasch große Summen zu erarbeiten. Eine weitere, noch schlimmere Wirkung aber ist die, daß so manches Talent dadurch verführt wird, statt sich von ästhetischem Gesichtspunkte leiten zu lassen, vielmehr darauf zu achten, was bei der Menge Gefallen findet. So wird der Künstler durch den schlechten Geschmack der Menge irregeleitet und trägt weiter seinerseits noch dazu bei, den schlechten Geschmack mehr zu verbreiten und so die Kunst herabzuwürdigen. Aber bei alledem beweist das Beispiel doch eines, wie belebend die Aussicht auf Lohn auf das Produktionsvermögen wirkt. Neben dem Gelde wirkt aber nicht minder kräftig auch das Motiv der Ehre; auch darin liegt ein mächtiger Sporn für die Geister, mit ihren Leistungen einander zu überbieten.

3. Endlich setzt das Kultursystem zu seinem vollen Gedeihen auch ein tüchtig entwickeltes und wohlgeleitetes Verwaltungssystem voraus, und zwar aus folgenden Gründen: Erstens muß das Verwaltungssystem vor allem die rechte Stimmung erzeugen, welche zu allen wissenschaftlichen und künstlerischen Erzeugungen notwendig ist, nämlich die

des Behagens, des Befriedigtseins. Würde also das Verwaltungssystem nicht für die gehörige Deckung der materiellen Bedürfnisse sorgen, so würden die Geister unter dem Drucke steter Lebenssorgen erlahmen, es würde an dem ideellen Schwunge fehlen. Erst muß der materielle Bedarf gedeckt sein, dann erst können höhere, ideelle Interessen zur vollen Geltung gelangen. Deshalb hatten die Alten nicht Unrecht, wenn sie die Künste die Töchter des Überflusses nannten.[1]

Aber noch in einer andren Hinsicht ist das Verwaltungssystem eine wichtige Vorbedingung für die entsprechende Darbildung des Kultursystemes. Ohne eine geregelte Verwaltung würde es an hinlänglichen Mitteln für die mancherlei Kulturinstitute fehlen. Woher sollten denn, bei zerrütteten Finanzen und erschöpftem Kredit, die Mittel beschafft werden, um Lehranstalten zu gründen, Bibliotheken und Museen zu stiften, Forschungsreisen auszurüsten, Kunstschätze zu erwerben, ausgezeichnete Männer für dies oder jenes Wissensgebiet oder Kunstfach zu berufen? Je besser dagegen die Verwaltung bestellt ist, je geordneter vermöge ihrer die Finanzen sind, desto mehr kann zu Bildungszwecken aufgewendet werden.

B. Was nun die andre Seite der Wechselwirkung zwischen den genannten Systemen anbelangt, so darf man wohl behaupten, daß das Kultursystem jenen andren das, was sie zu seiner Unterstützung leisten, mit reichlichen Zinsen wiedergibt; denn es wirkt in heilsamster Weise auf die vollendetere Ausgestaltung der drei Systeme zurück.

1. Es arbeitet zunächst schon der Rechtsgesellschaft in die Hand und hebt dieselbe auf eine höhere Stufe. Indem es nämlich Bildung überhaupt und ganz vorzugsweise sittliche Bildung fördert, ebnet es der Rechtsgesellschaft den Boden; denn es erzeugt für sie die rechte Gesinnung, es weckt in der Mehrheit den regen, lebendigen Sinn für Ordnung, Recht und Gesetz. Je inniger und tiefer die Gesellschaft von wahrer Kultur durchdrungen ist, desto festere Wurzeln wird in ihr auch der Rechtssinn schlagen, desto lebhafter wird von der Mehrheit der Streit, die Rechtsverletzung, die rohe Gewalttat verabscheut werden. Das gilt so gewiß, daß man aus dem Grade des in einer Gesellschaft entwickelten Rechtssinnes untrüglich auch auf deren Bildungsgrad zurückzuschließen vermag. Wo mehr Rechtssinn vorhanden, ist gewiß auch mehr Bildung; wo dagegen Rechtsverletzungen, Streit, Gewalttaten

[1] „Da gebieret das Glück dem Talente die göttlichen Kinder,
Von der Freiheit gesäugt, wachsen die Künste der Lust.“
(*Schiller*, Der Spaziergang.)

auf der Tagesordnung stehen, ist dies allein schon ausreichend, über die Kultur der Mehrheit den Stab zu brechen.

Auch noch in einer andren Hinsicht fördert die gesteigerte Kultur die bessere Entwicklung der Rechtsgesellschaft. Die höhere Kultur bringt nämlich eine größere Klarheit, Bestimmtheit, Stetigkeit und auch eine reichere Gliederung in alle rechtlichen Einrichtungen. Die Abfassung der Gesetzbücher wird dann eine vollendetere sein, die Gerichte werden besser organisiert, der Instanzenzug zweckmäßiger geregelt sein, auch wird die Gesellschaft über weit tüchtigere juristische Kräfte verfügen können. Die Wirkung fortgeschrittener Kultur macht sich übrigens nicht bloß im Zivil-, sondern auch im Staats- und Völkerrecht bemerkbar. Man vergleiche nur das Staatsrecht von heute mit dem vor hundert Jahren. Ebenso kommt auch dem Völkerrecht die aufgeklärtere und humanere Grundrichtung der fortgeschrittenen Zeit wesentlich zu statten. Man denke z. B. an jene wesentliche Verbesserung, welche das Seerecht in Kriegszeiten durch die Zusatzartikel des Pariser Friedensvertrags von 1856 erhalten hat, oder an die von allen zivilisierten Staaten unterzeichnete Genfer Konvention vom Jahre 1864 über den Schutz der Verwundeten, der Ärzte und Hospitäler im Kriege (Rotes Kreuz), an die Ziele der Haager Konferenz u. s. w.

2. Nicht minder wohltätig und durchgreifend äußert sich auch der Kultureinfluß auf die vollendetere Ausgestaltung des Lohnsystemes. Auch hier wirkt das Kultursystem bahnbrechend, indem es in der Mehrheit das Billigkeitsgefühl weckt und dadurch dem Umsichgreifen von Verbrechen und Wehetaten jeglicher Art einen Damm und Riegel setzt, zugleich aber auch in der Gesellschaft das Bewußtsein der Notwendigkeit angemessener Vergeltung weckt und steigert und auf solche Weise der Strafgewalt ihr Amt erleichtert.

Sodann bringt die höhere Kultur auch in das Lohnsystem den rechten Geist; sie veredelt und verfeinert den Lohn und macht die Strafen menschlicher. Der Genius der fortschreitenden Kultur hat namentlich in der Geschichte des Strafrechtes seine milden leuchtenden Spuren kennbar verzeichnet. Er war es, der die harten Auswüchse finsterer Zeiten, die „Gottesgerichte“ und Hexenprozesse verbannte; er war es, der die Folterkammern schloß, die Tortur, die grausamen Todesstrafen und das Ausstellen auf dem Pranger beseitigte; er war es, der an die Stelle der notpeinlichen Halsgerichtsordnung ein von humaneren Prinzipien geleitetes Strafverfahren setzte. Man kann gerade auf diesem Gebiete die Spuren der Kultur, sozusagen, greifbar verfolgen; denn man wird finden, daß mit den Stufengängen der Kultur auch die Motive der

Strafverhängung, sowie die verschiedenen Strafarten gleichen Schritt hielten, und daß jede höhere Kulturstufe zugleich auch durch eine Läuterung des Strafsystems charakterisiert erscheint. – Anfänglich machte sich die Idee der Vergeltung bloß in der Form eines rohen Naturtriebes geltend, welcher nur halbbewußt auf Wiederherstellung des gestörten Gleichmaßes zwischen dem aktiven und passiven Willen hindrängte. Im rohen Urzustande tritt die Vergeltung in der Form der Rache, und zwar bald als persönliche, individuelle, bald als Familien- oder gar Stammesrache auf. – Später kommt die Talion oder das qualitative Vergeltungsrecht auf, gehandhabt von der Gesellschaft selbst, nicht von dem Verletzten und seinem Anhange. – Dann sucht man durch die Komposition, die Einführung eines von dem Totschläger an die Verwandten des Erschlagenen zu zahlenden Wergeldes, die Greuel der Blutrache zu mildern. Immer aber ist der egoistische Trieb des gekränkten Selbstgefühles noch stark im Spiele. – Ein weiterer Fortschritt ist es, daß bei der Strafe die sittliche Entrüstung über den Frevel in den Vordergrund tritt. So entsteht die Abschreckungsstrafe. Es ist hierbei zwar ein ausgesprochenes sittliches Motiv vorhanden, aber die sittliche Autorität bekundet sich dennoch erst in der noch halb unreifen Form eines momentanen Affektes. – Weiter schleift sich das starre, scharfkantige Abschreckungsprinzip zu dem gelinderten Witzigungsmotive ab. – Eine nochmals höhere Stufe bezeichnet die Anschauung, welche den Besserungszweck, die Sinnesänderung des Gestraften, zur Geltung zu bringen sucht. – Endlich erst gelangt der, auf der vollen ethischen Besinnung beruhende Gedanke, daß bei der Strafe eigentlich sämtlichen sittlichen Anforderungen Rechnung zu tragen sei, zum Durchbruche und Siege.

3. Die gleiche wohltuende Wirkung macht sich auch in betreff des Verwaltungssystemes fühlbar. Auch ihm ebnet die gehobene Bildung den Boden, indem dieselbe die Einsicht in die Schönheit des Wohlwollens weckt und damit allmählich Gemeingeist und Opferwilligkeit für die höheren gemeinsamen Zwecke hervorruft.[1]

Aber auch in die innere Organisation der Verwaltung, in die Maßnahmen der leitenden Organe, wie überhaupt in das gesamte Wirtschaftsleben des Volkes bringt die höhere Kultur unaufhaltsam einen andren Geist, eine neue Rührigkeit, eine früher unbekannte Umsicht. Die gesamte Bewirtschaftung der materiellen Güter, sowie die Ver-

[1] Hier ist die Quelle jener hohen sittlichen Schönheit, von der die Vaterlandliebe im alten Athen, Sparta und Rom so herzerhebende Beispiele gezeigt hat.

wendung der Arbeitskräfte gewinnt erst mit ihr das richtige Gepräge. Der wissenschaftliche Fortschritt spiegelt sich getreulich in allen Zweigen der Urproduktion und Industrie wieder und verleiht auch dem Handel, der sich vom Krämerstandpunkte zu höheren wirtschaftlichen Auffassungen erhebt, neue Schwingen. Man sehe nur auf die Geschichte der Volkswirtschaft und vergleiche das Wirtschaftsleben von heute mit jenem vor hundert Jahren. Der Abstand ist so groß, als der Stand der damaligen und heutigen Wissenschaft.

So führt denn diese ganze Betrachtung unwillkürlich wieder zu dem schon wiederholt angeschlagenen Grundakkord, nämlich zu dem Gedanken zurück, den jeder einsichtige Staatsmann sich recht lebhaft gegenwärtig halten sollte: daß das A und Ω aller gründlichen und haltbaren Reform des Gesellschaftslebens, sowie aller wahren Volkswohlfahrt nur in der planvoll fortgeführten Hebung der sittlichen Volksbildung zu suchen sei.

Schließlich muß noch hervorgehoben werden, daß das Kultursystem nicht bloß auf die vorgenannten drei gesellschaftlichen Systeme zurückwirkt, sondern daß es zugleich den Übergang zur vollendetsten Form des gesellschaftlichen Lebens, nämlich zur allmählichen Beseelung der Gesellschaft, anbahnt. Diese kann ja erst dann platzgreifen, wenn die Einsicht in die ewig giltigen Musterbilder des Guten und der willige Gehorsam gegen dieselben allenthalben geweckt und gefestigt ist. Das aber eben ist die höchste Aufgabe des Kultursystemes.

---

## V. Die Idee einer beseelten Gesellschaft.

### § 30.

Diese bildet den Gipfelpunkt und sozusagen die Krone aller gesellschaftlichen Entwicklung; es ist die innere (moralische) Freiheit, die in der Mehrheit ihre mustergiltige Verkörperung gefunden hat.

Entwicklung dieser Idee. Die Voraussetzungen dieser Idee sind folgende:

1. Denken wir uns abermals, wie bei allen früheren abgeleiteten Ideen, eine Mehrheit von Menschen.

2. Setzen wir zugleich voraus, in dieser Mehrheit sei allenthalben verbreitet die Einsicht in die Notwendigkeit einer Rechtsgesellschaft

und eines Lohnsystemes, nicht minder auch das tiefere Verständnis für die innere Schönheit des Verwaltungs- und Kultursystemes.

3. Fügen wir endlich die weitere Voraussetzung hinzu, daß allenthalben dieser klaren Einsicht auch die von ihr gebotene willige Folgsamkeit entspreche: so werden demgemäß die ethischen Ideen selber das Band bilden, das diese Mehrheit zusammenhält. Sie werden in den Vielen leben als das eine und gemeinsame Gewissen, und so wird denn fortan allen das gleiche, hohe Ziel vorschweben, nicht bloß dies oder jenes einzelne der gesellschaftlichen Musterbilder zu verwirklichen, sondern ihnen allen gleichmäßig zu immer vollendeterer Darstellung zu verhelfen.

Weil nun die abgeleiteten praktischen Ideen in einem so beschaffenen Gesellschaftskörper als dessen eigentliches Lebensprinzip, als seine wahre Beseelung, wirken und walten und alle seine Schritte bestimmen, gleichwie die Seele im physischen Leibe des Individuums webt und wirkt und alle seine bewußten Bewegungen leitet, so darf man füglich eine derart organisierte Gesellschaft eine beseelte, d. h. von ethischen Interessen völlig durchdrungene und vergeistigte nennen.

Die Definition dieser höchsten Gesellschaftsform kann demnach so gefaßt werden: Die Idee einer beseelten Gesellschaft ist der Musterbegriff einer Mehrheit von Menschen, welche insgesamt durchdrungen sind von der Einsicht in die abgeleiteten praktischen Ideen, und welche, dieser Einsicht auch gehorchend, sich die gleichmäßige und vollendetste Darstellung aller dieser Ideen zur höchsten Lebensaufgabe gemacht haben.

Im Anschluß hieran läßt sich der Staat vom ethischen Gesichtspunkt aus, d. h. was er sein soll, so definieren: Der Staat ist ein innerhalb bestimmter Grenzen errichteter, durch seine zentrale Macht nach innen und außen geschützter gesellschaftlicher Organismus, der die Bestimmung hat, innerhalb seines ganzen Gebietes volle Rechtssicherheit, sowie billige Verteilung von sozialen Vorteilen und Lasten, sodann auf dieser doppelten Grundlage materielle Wohlfahrt und Kultur zu begründen und vermöge der letzteren schließlich die ideale Vollendung des Ganzen anzubahnen.

---

## Erläuternde Anmerkungen.

1. Wie der einzeln dastehende Mensch erst dann sittliche Würde erlangt, wenn sein ganzes Wollen und Handeln von der praktischen Einsicht und zugleich von dem Gehorsam gegen dieselbe geleitet, d. h., wenn es nicht bloß ein rechtliches, billiges, vollkommenes, vom regen Wohlwollen durchdrungenes, sondern zugleich ein innerlich freies ist: so gelangt auch die Gesellschaft erst dann zur vollen sittlichen Würde, wenn sich deren einzelne Glieder an den verschiedenen Einrichtungen der Rechtsgesellschaft, des Lohn-, Verwaltungs- und Kultursystemes nicht etwa bloß mechanisch und gedankenlos, sondern aus innerster Überzeugung und mit einer gewissen sittlichen Begeisterung beteiligen.

2. Da die Idee einer beseelten Gesellschaft im Grunde nichts weiter ist, als eine Anwendung der Idee der inneren Freiheit auf eine Mehrheit von Menschen, so ergeben sich hieraus notwendig folgende zwei Konsequenzen:

1. Wie die innere Freiheit von dem einzelnen Individuum die Übereinstimmung seines Wollens mit den ursprünglichen praktischen Ideen verlangt: so verlangt die Idee der beseelten Gesellschaft von einem jeden Gesellschaftsgliede die Übereinstimmung seines Wollens mit den abgeleiteten oder gesellschaftlichen Ideen.

2. Ebenso wie die ursprüngliche Idee der inneren Freiheit verdorben wird, sobald man die beiden Elemente, Einsicht und Folgsamkeit, trennt und in zwei verschiedene Individuen verlegt: gerade so wird auch die Idee der beseelten Gesellschaft aufgehoben, sobald man auch hier, in der Mehrheit, die beiden Elemente des Verhältnisses, nämlich die Einsicht in die gesellschaftlichen Ideen und die Folgsamkeit, welche dieser Einsicht entgegengebracht werden soll, voneinander trennt und in verschiedene Teile des Gesellschaftskörpers verlegt denkt.

Diesen Fehler beging einer der tiefsinnigsten Denker des Altertums, *Platon.* Als er das großartige Bild seines Idealstaates entwarf, schwebte offenbar seinem Geiste eine ähnliche Form des vollendeten Gesellschaftslebens vor, wie wir sie oben als „beseelte Gesellschaft" charakterisierten; aber er hat dieses Urbild gesellschaftlicher Vollendung in der Ausführung dadurch getrübt und beeinträchtigt, daß er die Inkonsequenz beging, die Einsicht und den Gehorsam zu trennen und an zwei verschiedene gesellschaftliche Stände zu verteilen. Er ging nämlich durchweg von der Voraussetzung aus, die Weisheit (die praktische Einsicht) sei lediglich die persönliche Gabe einiger wenigen und diese darum bestimmt zu herrschen, weil sie den Logos, die Vernunft der Gesellschaft, darstellen; die beiden anderen Stände, Krieger und Volk, seien, ebenso wie das Gemüt und die Begehrlichkeit in der Seele des einzelnen, an den reinen, und zwar unbedingten Gehorsam angewiesen. Das ist nun aber vom höheren ethischen Standpunkte aus nicht zu rechtfertigen; denn diejenigen, welche sich ohne alles innere Verständnis und ohne sich ihren Gehorsam durch Vernunftgründe erklären zu können, bloß mechanisch an der Lösung der gesellschaftlichen Aufgaben beteiligen, fallen aus der Beseelung heraus und sind nur passive Werkzeuge in der Hand der andren, die ihnen ihre Ziele vorzeichnen; diese aber stehen nicht in, sondern hoch über der Gesellschaft. – Darum, wenn man in der Tat ein Idealbild gesellschaftlicher Zustände entwerfen will, so

gehört hierzu wesentlich, daß man sich eben alle Glieder von der praktischen Einsicht durchdrungen denke.

Jedoch ist es dabei selbstverständlich, daß man in dieser Einsicht der einzelnen Gesellschaftsglieder gar mancherlei Grad- und Artunterschiede wird annehmen dürfen, ja geradezu müssen. Wenn man nämlich psychologisch dabei zu Werke geht, so wird man unmöglich bei allen Gliedern eine gleich klare, gleich tiefbegründete und gleich ausgebreitete und umfassende Einsicht voraussetzen dürfen.

Wenn wir also auch von allen Gesellschaftsgliedern durchweg die Einsicht in die vier abgeleiteten praktischen Ideen verlangen, wenn wir gleich von jedem einzelnen erwarten, er solle durchdrungen sein von der Überzeugung der Notwendigkeit der rechtlichen Satzungen und der Vergeltungsmaßregeln, durchdrungen nicht minder von der Schönheit eines wohlgeregelten Wirtschaftslebens und von einer alle menschenwürdigen Interessen gleichmäßig umfassenden Bildung: so können wir doch keineswegs allen Gliedern eine philosophische, streng wissenschaftliche Einsicht in diese Systeme oder gar eine ins Einzelne gehende Kenntnis ihrer inneren Gliederung und ihrer verschiedenen Maßnahmen zumuten. Selbst in der beseelten Gesellschaft kann man sich ja nicht alle Unterschiede unter den Menschen völlig aufgehoben denken. Auch in ihr bleibt den Verschiedenheiten der Individualität, der Begabung, des Bildungsgrades, der Anstelligkeit, immer noch ein weiter Spielraum offen. Es kann zwar in ihr keine geborenen Herren und keine geborenen Heloten geben; aber die Unterschiede hervorragender und untergeordneter Dienste und Leistungen für das Ganze werden sich immerhin kennbar abheben. Es wird also auch in ihr leitende und dienende, höhere und niedere Organe geben und darnach wird sich denn auch Maß und Art der Einsicht richten müssen, die man von dem einzelnen Gliede zu fordern berechtigt ist. Demnach wird man nur von den Leitern der Gesellschaft und den Trägern der Geistesbildung, den Gelehrten, eine eindringende streng wissenschaftliche Einsicht in die abgeleiteten praktischen Ideen verlangen und erwarten dürfen; für die übrigen Glieder wird eine allgemeine Einsicht genügen.

Was vollends die genaue Kenntnis, den Einblick in die nähere Organisation und den Geschäftsgang der einzelnen Systeme anbelangt, so sind in dieser Beziehung die Prinzipien des Kultursystemes maßgebend. Das Kultursystem verlangt Teilung der Arbeit, es verlangt, daß jeder, nachdem er vorher sich eine möglichst umfassende Allgemeinbildung erworben hat, sich eine Hauptgruppe gesellschaftlicher Wirksamkeit heraussuche, worin er seinen besonderen Beruf erkannt zu haben meint, und sich auf die dahin einschlägige Tätigkeit gehörig einschule. Es wird also z. B. der eine sich an der Rechtsgesellschaft als Richter oder Anwalt, der andre sich innerhalb des Lohnsystemes als Organ der öffentlichen Sicherheit beteiligen; andre hinwieder werden ihre Stellung innerhalb des Verwaltungssystemes nehmen, sich mit der Urproduktion, Industrie, dem Warenvertrieb befassen oder als Verwaltungsbeamte wirken; noch andre werden als Lehrer, Erzieher, Priester, Privatgelehrte, Künstler, Schriftsteller in dem Kultursysteme tätig sein. Diesem Prinzipe der Teilung der Arbeit entsprechend, wird man füglich von dem einzelnen Individuum eine eingehende Einsicht, bloß betreffs desjenigen Systemes oder, bei untergeordneten Organen, wohl auch nur betreffs jener Abteilung eines Systemes, der sie selber angehören, verlangen dürfen; im

übrigen wird ihnen eine allgemeine Übersicht der verschiedenen Betätigungskreise genügen.

3. Die beseelte Gesellschaft ist im Grunde genommen kein eigens für sich bestehender Gesellschaftskörper, sondern vielmehr eine Zusammenfassung der früher behandelten vier gesellschaftlichen Systeme. Sie ist also nicht als eine neue Gesellschaft, sondern als ein neuer Gesellschaftszustand, und als solcher gewissermaßen, als die Resultante aus den vier Komponenten: Rechtsgesellschaft, Lohn-, Verwaltungs- und Kultursystem, aufzufassen. Denn bevor nicht diese vier gesellschaftlichen Systeme einen gewissen Grad annäherungsweiser Vollendung erlangt haben, ist an eine innere Beseelung der Gesellschaft nicht zu denken.

Eben deshalb, weil die beseelte Gesellschaft erst aus der Verbindung und Durchdringung jener vier ethischen Gesellschaftssysteme entspringt und durch sie getragen ist, in ähnlicher Weise, wie das Leben des Individuums sich auf das geregelte Zusammengreifen der einzelnen Organe (der pflanzlichen ebenso gut als der tierischen Funktionen) stützt: so kann man dieselbe füglich als einen ethischen Organismus bezeichnen.

4. Sich dem Urbilde eines derartigen ethischen Organismus immer mehr anzunähern, ist nicht etwa die höchste Aufgabe bloß des Staates, sondern überhaupt jeglicher Menschenvereinigung, gleichviel von welcher Ausdehnung; also auch an die Familie, sowie an die kirchliche und bürgerliche Gemeinde ergeht die gleiche Anforderung, auf die allmähliche innere Beseelung hinzuarbeiten. Ja, die Beseelung muß gerade von kleineren Gesellungen ausgehen und sich auf immer größere Kreise fortpflanzen. Sie muß vorerst in der Familie Wurzel fassen, ehe sie sich in der Gemeinde und im Staate festsetzen kann. In dem kleinen häuslichen Kreise ist hiefür der geeigneteste Boden vorhanden, denn die Verschmelzung und Durchdringung der einzelnen Glieder ist da wesentlich erleichtert durch die natürliche Sympathie, welche dieselben einander entgegenbringen. Es sind hier zugleich, im kleinen, keimweise, die vier Systeme vorhanden. Die Familie ruht auf einer rechtlichen Grundlage und ist somit eine Rechtsgesellschaft im kleinen; nicht minder stellt sie mit ihren Belohnungen und Strafen (wenn ihr gleich diese mehr als Zuchtmittel, denn als reine Vergeltung dienen) ein Lohnsystem, sowie durch die Bewirtschaftung des gemeinsamen Vermögens ein Verwaltungs- und schließlich, vermöge ihrer Erziehungsaufgabe, ein Bildungssystem im verjüngten Maßstabe dar. Wenn sie nun nach allen jenen Richtungen hin ihren sittlichen Zweck erfüllt und in allen ihren Gliedern eine Seele, ein gemeinsames Gewissen lebt, so ist schon in ihr jenes Urbild verwirklicht.

Je größer dagegen eine Gesellschaft ist und aus je verschiedenartigeren Teilen sie besteht, desto schwieriger geht die ethische Durchdringung und volle Verständigung, desto schwieriger dann auch die Beseelung von statten. Deshalb wird denn in der Wirklichkeit kein Staat der Gegenwart, so bedingt vollkommen und den gegebenen Verhältnissen entsprechend auch seine Einrichtungen sein mögen, Anspruch darauf erheben können, ein gelungenes Abbild jenes Urbildes zu sein. Hier erschwert die Beseelung die große Ausdehnung, die verschiedenartige Zusammensetzung und die Notwendigkeit, so manche widerspenstige Elemente mittels physischer Gewalt in Rand und Band zu halten. Ehe der Staat seiner Beseelung entgegengehen kann, müssen die höchsten wie die niedersten

Schichten der Bevölkerung von der sittlichen Einsicht ganz durchdrungen und für höhere ideale Interessen weit mehr empfänglich sein, als es zur Zeit der Fall ist.

Weit leichter, als dem an so viele materielle und mitunter zufällige und unberechenbare Bedingungen gebundenen Staate, könnte der Kirche, und zwar der christlichen, wenn sie sich stets auf der Höhe, auf die sie ihr erhabener Stifter gestellt, hielte und rein ihre eigentliche Bestimmung vor Augen hätte, die Beseelung gelingen. Verfolgt sie ja doch keinen wandelbaren, durch staatliche Grenzen oder Nationalitätsunterschiede beeinflußten Zweck, sondern hat die sich für alle Zeit und an allen Orten gleichbleibende Bestimmung, auf die Gewissen zu wirken und die Gemüter zu heiligen. In der Tat stellte bereits auch historisch die Kirche eine Art beseelter Gesellschaft dar, nämlich die von den Aposteln eingerichtete Urkirche, welche nur das Reich Gottes vor Augen hatte und von irdischen Machtgelüsten frei war. — Wollte sie doch sich jener ursprünglichen Einfalt wieder nähern, welchen Segen vermöchte sie dann über die Menschheit zu verbreiten!

5. Der Umfang der Beseelung soll sich immer mehr und mehr erweitern, es sollen immer größere und größere Kreise in jene sittliche Strömung hineingezogen werden, das ist schließlich die Forderung der Ethik. Wo demnach zwei beseelte Gesellschaften sich nebeneinander befänden, da würde an sie der Ruf ergehen, sich allmählich zu einer größeren beseelten Gesellschaft darzuleben. Das könnte nur geschehen durch allmähliche Verschmelzung der beiderseitigen gleichnamigen Systeme. Zu allererst hätten sich die beiderseitigen Rechtsgesellschaften über gleiche Einrichtungen zur Vermeidung des Streites zu einigen. Ferner müßten auch die beiderseitigen Lohnsysteme sich miteinander verbinden und gemeinsam bei der Verteilung von Lohn und Strafe wirken. Sodann müßte die materielle Wohlfahrt beider eine gemeinsame Angelegenheit bilden, es müßten sich die beiden Verwaltungssysteme miteinander verschmelzen. Gerade in dem Punkte aber ist die Vereinbarung äußerst schwer; denn wo es sich um materielle Interessen handelt, da macht sich meist der Egoismus der einzelnen oder ganzer Klassen geltend und vereitelt nicht selten das Einigungswerk. — Am leichtesten dagegen läßt sich die Verschmelzung der Bildungssysteme untereinander vollziehen; denn diese haben von Natur aus einen kosmopolitischen Charakter. In der Gedankenwelt gibt es weder Zollschranken, noch nationale oder sonstige Grenzen. Die Wissenschaft, die Kunst, die wahre Religion, die lautere Lebenssitte, sie können und sollen ein Gemeingut der ganzen Menschheit bilden. Die Gelehrten, die Künstler, die Diener des Glaubens, sie alle suchen ihr Denken, Fühlen, Schauen mit möglichst vielen zu teilen und die geistig und sittlich Gebildeten aller Zungen und Zonen, ob sie auch Länder und Meere scheiden, betrachten sich dennoch als eine große Familie.

Denken wir uns nun diese Familie der Edleren, Besseren immer wachsend, so müßte, und wenn vielleicht auch erst nach Jahrtausenden, eine Periode sittlicher Erhebung eintreten, da sittliche Beseelung die ganze Menschheit durchdränge. Dann wäre das „goldene Zeitalter", wie es sich der Ethiker denkt, angebrochen; es wäre das „Reich Gottes" auf Erden eingekehrt und Jammer und Sünde wären in die engsten Grenzen gebannt.

---







